BIBLIOTECA FILOSÓFICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
FRANCISCO ROMERO

VICTOR BROCHARD

ESTUDIOS
SOBRE
SÓCRATES Y PLATÓN



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Traducción:
LEÓN OSTROV

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11723

PRINTED IN ARGENTINA

Acabado de imprimir el día 24 de Enero de 1940
Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

APUNTE PRELIMINAR

El presente volumen inicia la publicación en la *Biblioteca Filosófica* de la obra completa de Brochard; casi toda ella de índole histórico-crítica, cuenta entre el aporte más sólido que nos ha legado en tal línea el pensamiento francés del siglo pasado.

Victor Brochard (1848-1907) dió por primera vez razón de sí con su tesis doctoral *De l'erreur*, redactada bajo el influjo de Kant y del neocriticismo de Renouvier; ya en este trabajo de 1879, que alcanzó justa notoriedad y queda como un estudio fundamental del asunto, descubría el autor firmes puntos de vista personales que otorgaban seguridad y marcha consecuente a sus análisis de los momentos principales en la historia del problema —Platón, Descartes, Spinoza— y sobre todo le permitieron una doctrina propia amplia y profunda, en la que se tienen en cuenta las grandes instancias que tocan al error y se lo examina desde el respecto lógico, psicológico y metafísico. Las palabras finales de este libro que era el fruto maduro de una austera juventud, valen por un programa y atestiguan en quien las escribió ese ingrediente de "sagesse", de plena y viva sabiduría que suele animar la más auténtica filosofía de Francia. Dicen así estas palabras que al cabo de tantos años vuelven a sonar como una admonición de la más fresca actualidad: "La verdad es accesible, y la certidumbre legítima. Hay que saber reconocer el mal sin ilu-

sión, y también hacer al bien su parte, sin abandonarse a la desesperación. El mal y el bien provienen de una fuente común: la libertad. Y es interesante advertir que, aun en el orden intelectual, sólo la libertad cura los males que ella misma produce". El libro entero acreditaba ya al erudito y al filósofo; estas frases finales bastan para definir al hombre.

Un triunfo más resonante, y éste capaz de elevarlo a los primeros rangos de la investigación histórico-crítica en filosofía, le estaba reservado para pocos años después. La Academia de Ciencias morales y políticas de París propuso para el premio Víctor Cousin a discernir en 1884 el tema: El Escepticismo en la Antigüedad griega. Cuatro memorias fueron presentadas para disputarlo, obteniendo una recompensa la de F. Picavet y alcanzando el premio la de "M. Victor Brochard, agrégé de philosophie, professeur de philosophie au Licée Condorcet". El libro apareció en 1887 bajo el título *Les sceptiques grecs,* y no tardó en hacerse famoso, en adquirir contorno y prestigio de obra clásica. Ya habían solicitado de antemano la atención sobre él las alabanzas de Ravaisson, al juzgar los escritos presentados al concurso en un informe magistral que es a su vez un trabajo considerable sobre el problema histórico del escepticismo *. En pocos capítulos de la historia de la filosofía antigua es más fácil y habitual el desconcierto. El pensamiento escéptico es ondulante, huidizo. Con frecuencia brota parásito al pie de ésta o aquella postura filosófica afirmativa. A veces la fuente documental falta, y hay que conformarse con la tradicional. La labor de reconstrucción para el erudito era larga y trabajosa; la de comprensión y estimación para el crítico, difícil y expuesta a extravíos.

* RAVAISSON agregó este informe a la 2ª edición de su libro *La philosophie en France au XIXe. siècle.* Aparecerá como apéndice a la traducción de *Los escépticos griegos,* que publicará próximamente esta Biblioteca.

Pero más allá de la reconstrucción y apreciación de los momentos singulares, quedaba por realizar otra tarea mucho más grave y peligrosa: la ordenación sistemática, la consideración del escepticismo griego como un gran hecho que era necesario contemplar en sus raíces, en su crecimiento, en sus divisiones naturales, en su culminación, en sus consecuencias. Para salir airoso de este empeño debían aliarse dotes de historiador y de filósofo, sutileza analítica y una aptitud de síntesis capaz de no perderse en el dédalo de los análisis innumerables, teniéndolos sin embargo presentes y penetrando en todo instante la esencia de todos ellos. Brochard se reveló a la altura de la tarea. No cayó ni por un momento en la fácil tentación de refutar al escéptico; antes bien se aplica a justificarlo, salvando con ello la contribución del escepticismo a la crítica de la actitud teorética del hombre. Pero no hay que pensar que la justificación sea más que relativa, ni mucho menos que arrastre consigo una adhesión. Frente a la duda escéptica Brochard —como a su modo nuestro Alejandro Korn— elevaba la necesidad imperiosa de la acción y de los postulados éticos que la acción supone; al lado de las incertidumbres del conocimiento afirmaba las seguridades de la conducta. "El agente moral —escribe— no tiene necesidad de echar una mirada sobre el mundo para afirmarse en sus creencias; descubre la verdad en sí mismo; su voluntad se basta plenamente a sí misma. Nada puede hacer que la idea del deber no sea absolutamente cierta para quien está resuelto a obedecerle. Ni los desmentidos de la experiencia ni las crueldades de la vida podrían debilitar la firmeza del estoico; el mundo puede hundirse sin que su fe se quebrante. Y éste es con seguridad el tipo más perfecto de certidumbre que podamos conocer". La elevada prudencia que ya advertimos en el pasaje del libro *De l'erreur* copiado antes adquiere aquí un matiz heroico. Brochard no contradijo estas convicciones suyas ni durante su noble existencia de

maestro y de filósofo, ni ante las penosas circunstancias de sus últimos días.

La misma excepcional virtud de comprensión crítica se revela en los estudios reunidos tras su muerte en el volumen titulado *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1912), que bastarían para asegurar a su autor un sitio envidiable entre los historiadores de la filosofía. Todos estos trabajos sorprenden por la limpidez y hondura del pensamiento, y casi todos importan aclaraciones sustanciales a los temas que estudian. No escasean en ellos, desde el punto de vista de la indagación y de la interpretación, las aportaciones originales, con frecuencia oponiendo sólidas razones a las opiniones más generalmente aceptadas y aun a las que llevan la garantía de los nombres más prestigiosos. Así en los que integran el presente volumen, o, para aducir además un solo caso, en los admirables estudios sobre Zenón de Elea, uno de los más serios y dichosos esfuerzos que se hayan aplicado a entender a fondo un asunto para el cual era y sigue siendo a veces tradición venerable no entender nada —por la funesta y muy humana tendencia a refutar sin molestarse en comprender. Los *Études* componen un conjunto que honra al pensamiento francés y que muestra cómo una obra de índole crítica, sin renunciar a la objetividad, antes bien pugnando en toda ocasión por mantenerla, puede alcanzar un tono y un sentido equiparables a los de cualquier realización autónoma.

De los *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* hemos elegido para este volumen siete cuyo tema presenta íntima unidad. *La obra de Sócrates, Los mitos en la filosofía de Platón, Sobre el "Banquete" de Platón, La teoría platónica de la participación, Las "Leyes" de Platón* y *La moral de Platón*, aparecieron por vez primera en *L'Année Philosophique*, 1902, 1901, 1907, 1908,

1903 y 1906, respectivamente; *El devenir en la filosofía de Platón*, en la *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie* de 1900. Al final agregamos la traducción de los pasajes griegos que ocurren en el original, que se solicitó al profesor de filosofía D. Najmen Grinfeld, cuya cooperación agradecemos.

FRANCISCO ROMERO

LA OBRA DE SÓCRATES

Mucho se ha escrito sobre Sócrates, y teniendo en cuenta sólo las obras publicadas en diversos países de nuestro tiempo, sin considerar los libros anteriores ni los de la antigüedad, larga sería la lista de libros, memorias u opúsculos consagrados a la vida o a la obra del pensador ateniense. Es posible que suceda lo mismo en el futuro. La fisonomía de Sócrates, en razón de la incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimiento, no cesará de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma a descifrar, y jamás, sin duda, será dicha la última palabra sobre esta cuestión. En las páginas que siguen no nos propondremos volver sobre la vida del filósofo, ni estudiar su carácter, ni determinar la influencia que ha ejercido sobre el desenvolvimiento del pensamiento griego y sobre la filosofía en general. Desearíamos solamente tratar de determinar en qué ha sido su obra propiamente filosófica, qué ideas nuevas ha introducido en el mundo, qué parte le ha correspondido en la formación de la moral griega que debía, gracias a los trabajos de sus discípulos Platón y Aristóteles, devenir una parte tan considerable de la filosofía y una ciencia que merece, aún hoy, ser propuesta a la admiración y quizás a la imitación de los pensadores modernos.

Para simplificar esta investigación parece que pudiésemos, después del bello capítulo consagrado a Sócrates por Eduard Zeller y el estudio sabio y profundo de Boutroux so-

bre "Sócrates, fundador de la ciencia moral", considerar como establecidos los tres puntos siguientes:

1º Sócrates ha sido el verdadero fundador de la ciencia moral; antes de él se puede hallar en los poetas, en los autores de sentencias, hasta en los filósofos, cierto número de máximas profundas e ingeniosas sobre la vida; no se encuentra todavía un cuerpo de doctrina que forme un todo, un sistema cuyas partes todas se inspiren en una idea común y estén estrechamente ligadas entre sí. Es, sin duda, para responder a las objeciones de los sofistas y poner las creencias tradicionales al abrigo de sus objeciones, que Sócrates ha sido llevado a buscar principios sólidos y a constituir una ciencia que satisfaciera, a la vez, las exigencias de la razón y las viejas tradiciones en lo que tenían de respetable y necesario.

2º Esta ciencia fundada por Sócrates tiene por objeto, únicamente, la determinación de los conceptos, es decir, la formación de ideas generales obtenidas por inducción y determinadas por los procedimientos descritos con tanta frecuencia.

3º Los conceptos, que son, según Sócrates, el objeto de la ciencia, son únicamente los conceptos de orden práctico. Hay que descartar la tesis tan brillantemente sostenida por Fouillée, según la cual Sócrates habría sido un metafísico al mismo tiempo que un moralista. Un testimonio de Aristóteles no deja ninguna duda a este respecto: * 1) METAPH., I, VI: "Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν". Cf. DE PART. ANIM., I, 1.

Sócrates se limitó siempre al estudio de las cosas humanas. El "conócete a ti mismo" debe ser tomado al pie de la letra: el hombre considerado sólo en sus acciones y en su vida moral constituye el objeto de sus reflexiones.

* La traducción de los pasajes griegos, al final, pág. 224.

Se trata, ahora, de saber hasta dónde ha llevado a esta ciencia y qué resultados ha obtenido.

La ciencia, tal como la entiende Sócrates, teniendo por objeto los conceptos, debe necesariamente concluir en definiciones; esto es evidente por sí mismo y nos es expresamente manifestado por todos los testimonios. Jenofonte nos dice que Sócrates se proponía determinar la esencia de todos los seres: 2) "τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων" (*Memor.*, IV, VI, 1). Aristóteles dice también que quería 3) "ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν" (*De part. anim.*, I, 1) y además: 4) "δύο ἐστιν ἅ τις ἄν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ'ἐπακτιχούς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου". Planteado esto, es natural preguntarse a qué definición fué conducido Sócrates, es decir, cómo logró el objeto que se proponía. Ahora bien: si, como es natural, buscamos primero en los testimonios de Jenofonte informes relativos a esta cuestión, no hallamos nada o casi nada. Nos enteramos, por ejemplo, que Sócrates ha definido la justicia: la observación de las leyes establecidas, o que la piedad consistía, según él, en rendir a los dioses los honores que les son debidos. Se convendrá que estas definiciones no presentan un carácter científico y que no podrían ser consideradas como pertenecientes propiamente a Sócrates. Si de Jenofonte pasamos a Platón y ensayamos descubrir en la obra de este filósofo definiciones de las que quepa decir que pertenecen con seguridad a Sócrates, no hallamos ninguna. En los grandes diálogos, tales como *La República* y el *Filebo* es, evidentemente, su propio pensamiento el que Platón expresa, y no el de su maestro. Para reconocer éste habría, más bien, que buscarlo en los pequeños diálogos, a menudo llamados socráticos, que datan, verosímilmente, de la juventud de Platón y que presentan ese carácter distintivo de que todavía no se ha hecho en ellos mención alguna de la teoría de las Ideas. Ahora bien, si leemos atentamente esos diálogos, vemos que el filósofo expone y discute con

mucha penetración y a veces sutileza, muchas definiciones, pero no propone, como conclusión, ninguna. Así, en el *Laques*, son examinadas y rechazadas muchas definiciones del valor; lo mismo pasa en el *Primer Hipias* con las definiciones de lo Bello. Todos esos diálogos son puramente críticos. El *Protágoras* deja también en suspenso problemas que ha propuesto. Aun en el *Teeteto*, donde Platón, sin embargo, excede visiblemente el pensamiento de su maestro, la conclusión es todavía negativa.

Aristóteles tampoco nos ofrece ejemplos de definiciones propiamente dichas, formuladas por Sócrates. Nos dice que el maestro de Platón buscaba dar definiciones generales; no nos dice que lo haya logrado; sobre todo no nos muestra cómo lo había logrado.

De esos testimonios diversos parece, pues, resultar que si Sócrates concibió netamente lo que debía ser la ciencia, no logró realizar enteramente la idea que se había hecho de ella. Determinó el marco o la forma de la ciencia, no pudo determinar el contenido. Esta impresión, dada por el testimonio de sus discípulos, es confirmada todavía, parece, por el testimonio de Sócrates mismo. Parece haber tenido conciencia de su impotencia para realizar la ciencia tal como la concebía. Es así que, en la *Apología*, Platón le hace decir que, habiendo buscado por qué el oráculo de Delfos lo había llamado el más sabio de los hombres, había terminado por comprender que no sabiendo nada, no más que los otros sabios, les era, al menos, superior en cuanto no creía saber lo que ignoraba. En toda ocasión repite Sócrates que lo que sabe mejor es que no sabe nada. En el *Teeteto* declara expresamente que es incapaz de engendrar ningún conocimiento 5) "ἄγονος εἰμί τῆς σοφίας" (*Teeteto*, 157 C), y, según la célebre definición de la mayéutica, contenida en ese diálogo, el método de Sócrates consiste precisamente en examinar, en poner a prueba (βασανίζειν, ἐξετάζειν, σκέπτεθαι, σκοπεῖν) las ideas de los

otros, es decir, las definiciones propuestas por otro, pero no en proponer él mismo ideas o definiciones. Varias veces se nos dice que sobresale únicamente en poner a los otros en apuros: "ἀπορεῖν ποιεῖν τοὺς ἄλλους". En diversos diálogos, cercado por sus adversarios, se rehusa a formular él mismo doctrina alguna, se limita siempre a criticar la de los otros. Hasta rehusa someterse a los procedimientos de interrogación que él mismo inflige a sus interlocutores. Sócrates, dice Aristóteles, interrogaba pero no respondía: "Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο" (*Soph. Elench.*, 183, B, 7).

Se puede, sin duda, suponer que hay alguna ironía en esta prudencia constantemente observada por Sócrates y que, si se obstinaba en no formular ninguna respuesta, no tenía menos, en cuanto a él, opiniones fijas e ideas preconcebidas. Pero, después de todo, ésa no es más que una suposición; es más probable, y es una interpretación más conforme con los textos, que él se reconoció impotente para constituir la ciencia ideal tal como la había concebido. Nada impide suponer que se deba tomar al pie de la letra las reticencias y las negaciones, tan frecuentes, atribuídas a Sócrates por Jenofonte y Platón.

Se llega a la misma conclusión si, dejando de lado los testimonios, se examina atentamente algunas de las proposiciones que parecen constituir el fondo mismo de la enseñanza de Sócrates. La principal de sus tesis era, ciertamente, la de la identidad de la ciencia y de la virtud. Para ser virtuoso es necesario saber, y basta poseer la ciencia para ser virtuoso. Jenofonte lo dice expresamente y hallamos la confirmación en el *Protágoras* de Platón. Finalmente, Aristóteles, cuyo testimonio en estas cuestiones tiene tan alta autoridad, atribuye expresamente a Sócrates esta misma teoría: 6) "Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τάς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, επιστήμας γὰρ εἶναι πάσας" (*Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144, B, 17); y hasta consagró a refutarla el libro VI

de la *Ética a Nicómaco.* Esta tesis significa que nadie es malo voluntariamente, que no se puede querer el mal cuando se sabe a ciencia cierta cuál es el bien o, en otras palabras, que si, con el vulgo, se entiende por intemperancia (ἀκρασία) la imposibilidad, para un hombre que sabe lo que está bien, de resistir a sus pasiones, la intemperancia no existe (ἀκρασίας οὐκ οὔσης); sin duda, la contradicción que existe entre este pasaje de Aristóteles y el de Jenofonte (*Memorabilia*, IV, cap. 5), en el que Sócrates habla de la ἀκρασία, no es más que aparente, ya que la palabra ἀκρασία es usada en este último testimonio en su sentido amplio y habitual.

Sin embargo, no basta decir que la virtud es la ciencia, es necesario indicar cuál es el objeto de esta ciencia. Evidentemente, en Sócrates, preocupado únicamente por las cosas humanas, como se ha visto más arriba, no se trata de la ciencia en general sino de la ciencia relativa a la conducta de la vida; en otras palabras, de la ciencia del bien. Queda por saber en qué consiste el bien y qué definición ha dado Sócrates de él. La respuesta de Sócrates a esta cuestión es formal: el bien, según los *Memorabilia*, es lo útil. Basta leer esta obra para darse cuenta de que esta definición del bien por lo útil está siempre presente en el pensamiento de Sócrates. Y no hay que equivocarse, no da a la palabra útil esa significación muy general, según la cual, en toda doctrina moral el bien y lo útil, si no se confunden, inevitablemente se tocan. ¿Pues en qué sistema podría concebirse que el bien no sea útil en cierto grado o de alguna manera? ¿Cómo podría, de una cosa, decirse que es buena si no procurara alguna ventaja al que la posee? La idea del bien implica pues, necesariamente, en un sentido, la idea de lo útil; para toda moral el bien es, puede decirse, la utilidad suprema. Pero debemos observar bien que nada de esto hay en Sócrates. Cuando dice que el bien

es lo útil, toma esta palabra en la acepción corriente, le da la significación que se le atribuye vulgarmente. Sócrates es, pues, un utilitario, en el sentido estricto y preciso de la palabra. De suerte que, en su doctrina, el bien, definido por lo útil, no difiere mucho del placer o de lo agradable. Es así que, en los *Memorabilia* (III, 8), Sócrates responde a Aristipo que, para ponerlo en apuros, le planteaba esta cuestión: "¿Qué entiendes tú por bueno? Si entiendes por ello no lo que es bueno en vista de tal o cual cosa, sino lo que no sirve para nada, (es decir, el bien en sí), no lo conozco y no tengo necesidad de conocerlo" (Εἰ γ'ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν ἐστιν, οὔτ' οἶδα οὔτε δέομαι). Y la plática que sigue nos muestra claramente que, a ojos de Sócrates, el bien es lo que es apropiado para cierto fin. Esto nos es, por otra parte, muy netamente confirmado por el modo como Sócrates habla de las diferentes virtudes y por las indicaciones que hallamos sobre este punto en los *Memorabilia.* El valor es útil, pues consiste en el conocimiento de las cosas que hay que temer y en el de las que hay que evitar. Igualmente, en el *Protágoras*, el valor es definido como uno de los medios más eficaces para asegurarse ciertas ventajas y para preservar la vida. La justicia, a su vez, no tiene para Sócrates un valor propio, sino que es considerada como un medio para ganar la confianza y la estima de los contemporáneos; la amistad no es elogiada por lo que pueda tener de noble y elevado, sino por la ventaja que comporta en tanto nos da un aliado, un protector fiel que trabaja en favor de nuestra felicidad. El dominio de sí nos es representado como ofreciéndonos algunas ventajas; pues si somos, habitualmente, sobrios, experimentamos más placer cuando satisfacemos nuestros apetitos, mientras que, al contrario, los placeres frecuentemente repetidos llevan a la saciedad y embotan los sentidos. Lo bello mismo no es definido de otro modo sino por lo útil: una armadura es bella si es sólida y cómoda, un

cesto de residuos si está bien adaptado a su fin. La misma idea se halla, en forma festiva, en el *Banquete* de Jenofonte: Sócrates se sirve de ella para probar que su nariz roma y ampliamente abierta es muy bella porque es más apta, por sus dimensiones, para recoger más olores; sus ojos salientes son hermosos también, porque ofrecen una superficie más grande a los rayos luminosos. Sin embargo, parece difícil creer que un hombre como Sócrates haya permanecido en una concepción tan trivial de la moralidad, y está uno tentado de suponer que Jenofonte ha interpretado inexactamente su pensamiento. Igualmente, es curioso observar que casi la misma doctrina se encuentra en el *Protágoras de Platón,* expuesta esta vez con toda la precisión y pureza que se debe esperar de un verdadero filósofo. Se trata de la tesis indicada más arriba, según la cual, la virtud es idéntica a la ciencia o, como dice Platón: La ciencia no puede ser vencida por los placeres o por cualquier otro móvil. Lo que significa que un hombre que sabe a ciencia cierta dónde está el bien, es imposible que se dirija hacia el mal. Para demostrarlo, Sócrates establece, ante todo, esta proposición singular, pero esencial, de que no hay diferencia radical entre el bien y lo agradable; que llamamos bien lo que es agradable y mal lo que es desagradable. Siendo esto así, decir que un hombre que conoce el bien cede a la atracción del placer, viene a significar que es vencido por el bien. Esto no puede, pues, significar sino que él elige un placer menor cuando podría elegir uno más grande. Igualmente, decir de un hombre que prefiere lo que es malo a lo que es bueno, es decir que prefiere lo desagradable. En otras palabras, desde el momento en que no se establece diferencia entre el bien y lo agradable, y entre el mal y lo desagradable, habrá que decir que uno se inclina a tal o cual lado porque cree hallar una suma más grande de placeres; pues si los móviles presentes son de la misma naturaleza, sólo el predominio en la cantidad podrá asegurar la victo-

ria a uno de ellos. Es cierto que se puede suponer que nos equivocamos en la evaluación de los placeres, puesto que su proximidad o su alejamiento pueden engañarnos, así como la distancia nos hace apreciar erróneamente las dimensiones reales de los objetos. A esto responde Sócrates que, en el último caso, tenemos un medio para evitar el error: recurrir a la medida. Igualmente, cuando se trata de evaluar los placeres, es decir, determinar lo que está bien y lo que está mal, debemos medirlos; en esto, precisamente, consiste la ciencia. Gracias a ella, es siempre la acción más agradable la que prevalece, y la ciencia, es decir, el conocimiento de la cantidad real de placer, no puede ser vencida. Si cedemos a la atracción del mal es pues, en realidad, porque nos hallamos en la ignorancia; suprimida ésta, como queremos siempre nuestro bien más grande, es decir, nuestro placer más grande, si sabemos dónde está, iremos siempre hacia él. Esta curiosa demostración, vemos, reposa sobre dos principios: primero, que el bien es lo agradable; enseguida, que se trata de un mismo ser en el que no se distinguen muchas funciones o naturalezas; es decir, que supone la unidad en los motivos de acción y en el agente. Se ha podido escapar a esto estableciendo, en el seno de esos dos principios, distinciones que Sócrates no había hecho. Sin poner en duda el valor de testimonios tan expresos, Ed. Zeller ha creído poder hallar, en los textos relativos a Sócrates, algunas consideraciones más elevadas y concepciones menos groseras. Destaca, con satisfacción, algunos textos de Jenofonte, de los que parece resultar que, aun profesando Sócrates la teoría de la relatividad del bien, sostenía que algunas cosas son buenas por sí mismas y contribuyen por sí mismas a nuestra perfección interior. Ed. Zeller agrega que esas indicaciones son muy importantes ya que proceden de Jenofonte, que era un hombre muy práctico y un poco trivial. En suma, Ed. Zeller estima que Sócrates se ha contradicho puesto que, por un lado, habría profesado

el utilitarismo y, de otro, habría esbozado la teoría que desarrollará Platón, teoría según la cual, ciertas cosas son buenas por sí mismas, independientemente de las ventajas materiales que podemos extraer de ellas, y hasta si no nos procuran esas ventajas: "Hay contradicción, seguramente, en profesar que la virtud es el fin supremo de la vida y recomendarla, al mismo tiempo, a causa de las ventajas que procura, y Platón, en efecto, reconociendo en esto una contradicción, la ha evitado" (Trad. Boutroux, t. III, pág. 145). Zeller agrega que habría error en reprochar gravemente a Sócrates esas contradicciones, pues todos los filósofos se han contradicho, inclusive Kant. Esta observación es bastante justa, y no vacilaríamos un momento ni tendríamos ningún escrúpulo en absolver a Sócrates si los textos nos obligaran, verdaderamente, a destacar en su doctrina la contradicción de que le acusa Zeller. Ahora bien, esto es justamente lo que yo no creo. No hallo nada, en efecto, que pueda autorizarnos a atribuir a Sócrates las ideas que se le asignan. Zeller cita un pasaje de la *Apología* (29 D) en el que Sócrates recomienda a sus discípulos perfeccionar su alma y subordinar todo lo demás a este fin; además, algunas líneas de Jenofonte parecen mostrar también que, para Sócrates, el alma humana vale por sí misma. Pero hay que comprender qué es lo que entiende con ello. Hay un texto de Jenofonte que parece de naturaleza tal como para quitarnos todas las ilusiones que podríamos tener sobre este punto (*Memor.*, I. I, cap. IV). Se dice en él, en efecto, que nada hay preferible al alma humana para evitar el calor y el frío, para buscar y hallar lo que es necesario para la satisfacción del hambre y de otras necesidades del organismo, etc. Tal es pues, el pensamiento de Sócrates cuando afirma la excelencia del alma: es un órgano maravillosamente apropiado para los fines provechosos de la vida del individuo, es de una utilidad capital para la conservación del cuerpo y para su bienestar; en una palabra, considera el alma no como un fin en sí misma sino como un medio, un instrumento, un órgano admirablemente adaptado a su función, que consiste en asegurar al hombre la mayor suma posible de ventajas materiales. Parece que Sócrates, en toda esta discusión, se halló en presencia de una dificultad que no llegó a superar. De una parte, su buen sentido y su gran sabiduría práctica le hacen sentir que debe de haber un principio de acción superior a lo agradable o al placer inmediato; de otra parte, cuando se esfuerza en determinar ese principio mismo, no llega a distinguirlo de lo útil, y lo útil mismo no difiere esencialmente de lo agradable. Así, por no haber hallado una definición del bien, que constituía, sin embargo, el objeto principal de sus investigaciones, Sócrates se confunde en inextricables contradicciones. Es lo que confirma el pasaje del *Protágoras*, citado más arriba, en el que Sócrates reduce expresamente el bien y el mal al placer y a la pena, ἡδὺ καί ἀνία.

Esto es tan cierto que, en una conversación con el sofista Antifón (*Memor.*, lib. I, cap. VI), éste objeta que, buscando Sócrates el bien o lo útil, no llega, en suma, más que a resultados mediocres puesto que, mal nutrido, mal vestido, privado de todos los placeres, vive como un desgraciado. Sócrates responde a esto que, en efecto, es pobre, que su alimento es tosco, que lleva la misma ropa en invierno y en verano, que camina descalzo; pero agrega que es libre, sobrio, paciente, que no tiene necesidades, que no depende de nadie, que no es esclavo de su propio cuerpo. Enumera así, un cierto número de virtudes. Esas virtudes, según su teoría, son buenas porque pueden procurarle algunas ventajas pero, en realidad, nunca extrae de ellas provecho ni goce alguno. Hay aquí, pues, una dificultad y hasta una contradicción, pero diferente de la que Zeller reprocha a Sócrates, y que consiste en esto: Sócrates recomienda practicar las diversas virtudes a causa de las venta-

jas materiales que son susceptibles de procurarnos; pero él nunca goza de esas ventajas.

En resumen, Sócrates ha definido la virtud por la ciencia; pero esta definición formal no podía bastar. Hubiese sido necesario determinar el objeto de esta ciencia, es decir, el bien, pero como Sócrates no tenía a su disposición más que nociones bastante vagas acerca de lo útil o de lo agradable, tales como las concebía el sentido común, no podía resolver la dificultad. Aquí, tampoco, en lo que concierne al problema capital de su filosofía, ha sabido descubrir una definición.

Para terminar de comprender por qué Sócrates, a pesar de la fuerza de su espíritu y la sutileza de su dialéctica, se halló impotente, es interesante examinar cómo llegaron sus sucesores Platón y Aristóteles a resolver el problema que lo había detenido. Uno y otro toman como punto de partida la proposición esencial del socratismo; admiten que la ciencia tiene por objeto nociones generales y que no hay virtud sin ciencia. Son los verdaderos continuadores de Sócrates pero, en primer lugar, si la virtud supone la ciencia, no se reduce por entero a ella. Para ser virtuoso hay que saber, pero no basta con saber. En otras palabras, la virtud no depende solamente de la inteligencia o de la razón, y es por eso que no se la puede enseñar. Hay en el alma otra parte, una parte irracional, que es necesario tener en cuenta para definir la virtud. Pero para justificar esta tesis, Platón estudia directamente la naturaleza del alma, en la que distingue tres partes. Se sabe mediante qué rodeos, en los primeros libros de *La República*, llega a esa conclusión, después de haber comparado el alma humana a una ciudad y haber distinguido en la ciudad humana tres castas diferentes. Aristóteles llega a una conclusión semejante por otro camino y por consideraciones no ya psicológicas sino metafísicas, observando la jerarquía de los seres y la subordinación de las formas inferiores a las formas superiores

del ser. En segundo lugar, los sucesores de Sócrates no se limitan a señalar una diferencia entre la ciencia y la virtud, sino que dan aún, definiciones separadas de la virtud y del bien. Es Platón quien, primero, da esta definición de la virtud, que será conservada por toda la filosofía griega: La virtud es la función propia de cada ser "οἰκεῖον ἔργον" (*República*, libro I). La virtud del hombre es el ejercicio de la razón. Esta definición será retomada y completada por Aristóteles. Por otra parte, el bien es, para Platón, ya la idea del bien, el bien en sí (*República*, I, VI), objeto inmutable de la razón, ya, desde el punto de vista puramente humano, el bien tal cual es definido, al final del *Filebo*, con ayuda de cinco elementos diferentes: lo bello, lo simétrico, la inteligencia, la ciencia con la opinión verdadera y los placeres puros. Aristóteles examina el bien de modo muy diferente. Lo define por la felicidad, reductible ella misma a la acción conforme a la razón. Y, en uno y otro caso, los dos filósofos debieron romper el círculo estrecho del 7) "γνῶθι σεαυτόν", elevarse por encima de la consideración de las cosas puramente humanas y penetrar más en el conocimiento psicológico y metafísico del ser. Es precisamente lo que Sócrates no podía o no quería hacer, y por esto su obra debía quedar incompleta. Había contradicción entre la idea que Sócrates se había hecho de la ciencia y los medios de que disponía para constituirla.

Pero si Sócrates, en último análisis, fracasó parcialmente en la obra emprendida, no es poco honor haber sido el primero que comprendió lo que debía ser la ciencia moral y haber puesto las primeras piedras del edificio que sus gloriosos discípulos debían terminar. Así se explica y se justifica el importante lugar que Sócrates ocupa en la historia del espíritu humano, y la admiración que tantas generaciones le han testimoniado.

LOS MITOS EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Entre las cuestiones prejudiciales que debe necesariamente resolver el que quiera penetrar un poco adelante en la filosofía de Platón se halla, en primera línea, la del valor de los mitos. Es cierto que Platón presentó a menudo sus doctrinas bajo forma poética o alegórica. Se complugo en la ficción y casi no hay diálogo en el que no se pueda, buscando bien, descubrir mitos más o menos desarrollados. Parece que era, especialmente, sobre las cuestiones esenciales, Dios, alma, vida futura, donde el filósofo se complacía en presentar su pensamiento bajo la forma más opuesta a su método ordinario que es la dialéctica. Algunos diálogos, como el *Timeo*, el más considerable a la vez por la extensión y la importancia de las cuestiones que examina, puesto que se trata en él de la formación del mundo, del origen de los dioses y de las almas, parecen míticos de un cabo al otro. ¿Qué se debe pensar de esta intervención perpetua de la imaginación en la exposición de las doctrinas platónicas? ¿Se debe rechazar implacablemente y considerar como extraño a la filosofía de Platón lo que es presentado bajo forma poética o parece envuelto en mitología? ¿Se puede, al contrario, admitir que los mitos encierran al menos una parte de verdad y que, en ciertos respectos y en una medida a determinar, forman parte integrante de la filosofía platónica?

La primera de esas soluciones, la más simple y radical,

la que también, en ciertos respectos, conviene mejor a la doctrina de un verdadero filósofo, debía seducir a muchos espíritus. Ha sido defendida con fuerza singular, en un trabajo notable, muy profundo y documentado, publicado por Louis Couturat bajo forma de tesis latina: *De mythis platonicis.* Y hay que admitir que las razones que el joven y sabio autor propone merecen seria consideración.

Nadie, quizás, entre los filósofos antiguos, ha tenido idea más neta que Platón de lo que debe ser la ciencia y de la diferencia que la separa de los otros modos de afirmación. El objeto de la ciencia no comporta ningún cambio, permanece siempre idéntico a sí mismo; sólo la razón, sea por la intuición, sea por la demostración, puede alcanzarlo. La opinión, al contrario, es infinitamente variable y cambiante. La verosimilitud presenta una infinidad de grados. Es esencialmente móvil y fugaz. Es conocido el juicio de Platón sobre los poetas y cómo trata a Homero en *La República.* Siente mucha admiración por ellos, pero los considera peligrosos y desconfía de sus invenciones. ¿Cómo suponer que un filósofo así haya podido recurrir, en la exposición de sus propias doctrinas, a un procedimiento tan alejado de un modo habitual de razonar? ¿Y puede verse otra cosa que un juego en las ficciones en que se complacía algunas veces, porque era la moda de su tiempo, y porque, además, el modo natural de su espíritu lo inclinaba quizás a ello? Pero no parece posible que haya presentado jamás bajo forma poética una doctrina que haya tomado en serio o alguna proposición que tuviese mucho interés en defender. Era costumbre, en tiempos de Platón, invocar los antiguos poetas y principalmente a Homero, Hesíodo o Simónides, en toda circunstancia y a propósito de todo. Las obras de Homero y de Hesíodo eran para la antigüedad lo que los libros santos han sido durante mucho tiempo para los modernos, y hay que recordar que entonces había apenas otros libros. Es en ellos donde se iba a

buscar bellos ejemplos, preceptos y reglas para la conducta. Se ve, por los diálogos mismos, especialmente en el *Protágoras*, que era ejercicio favorito de los sofistas elegir algún pensamiento en un viejo poeta, desarrollarlo, comentarlo y extraer a menudo de él las consecuencias más singulares e inesperadas. Ahora bien, Platón se alza continuamente con la más grande energía contra esos juegos del espíritu tan difundidos y frecuentes entonces. Se siente todo su desprecio por esas vanas divagaciones. Basta, para convencerse de ello, leer entre otros, el *Fedro* y el *Protágoras*. ¿Cómo creer que Platón haya incurrido precisamente en la falta que reprocha a sus contemporáneos y que haya revestido sus propios pensamientos con esa forma poética que proscribe allí donde la encuentra y que le parece señal de error y falsedad? Es necesario, pues, que allí donde el capricho de Platón jugó con alguna visión poética, estemos advertidos de que no se trata más que de un juego, y se debe descartar de su filosofía, si se quiere captarla en sí misma, todo lo que no esté severamente demostrado y rigurosamente establecido. La imaginación es sospechosa allí donde se manifieste. Procediendo con este rigor, se llega, como lo ha mostrado Couturat, a descartar como carente de valor una gran parte de la filosofía de Platón. La teoría de Dios es un mito; lo mismo pasa con la del alma y con la doctrina relativa a la inmortalidad. La explicación del universo, tal como es presentada en el *Timeo*, no tiene nada de platónica. Únicamente la teoría de las Ideas y la teoría de las Ideas-Números que se relaciona con ella y constituye, quizás su continuación, merecen consideración. Poca cosa queda del Platonismo, pero al menos, lo que tenemos es sólido, demostrado y, como está exento de toda fantasía, digno del nombre de ciencia.

Esta opinión tan simple y plausible no parece, sin embargo, al abrigo de toda duda, y yo estaría dispuesto, por mi parte, a hacer las reservas más expresas. Creo que hay

que conceder a Couturat que, en Platón, las teorías de Dios, del alma y de la inmortalidad y la explicación de la génesis del mundo son míticas. Pero el problema consiste en saber si todo lo que es mítico es, por ello, sospechoso y debe ser rechazado. Habría que ponerse de acuerdo sobre la significación exacta de la palabra "mito", y me inclino a creer que algunos mitos expresan el pensamiento más íntimo de Platón y que, a pesar de su forma mítica, la mayoría de las grandes teorías que he nombrado, forman parte integrante del sistema con igual título que la teoría de las Ideas.

Ante todo, si se elimina del Platonismo todas esas grandes teorías ¿qué quedará de él? A decir verdad, la teoría de las Ideas y quizás también la de las Ideas-Números, son las únicas, acabamos de verlo, que puedan hallar merced ante una crítica demasiado exigente. ¿Pero cómo creer que Platón se haya contentado con eso, y que se haya limitado a plantear los principios sin tratar de deducir las consecuencias y las aplicaciones, que haya renunciado a explicar el mundo, el alma y Dios? El Platonismo, así reducido, se parece, en verdad, demasiado al Eleatismo. ¿Cómo creer, sobre todo que, si tal era el Platonismo verdadero y auténtico, Aristóteles y los antiguos se hayan equivocado acerca de él, y que Aristóteles nos hable a menudo de las teorías del *Timeo* sobre el alma y la materia, tomándolas tan en serio?

Es cierto que Platón censura a menudo la interpretación de los poetas, tal como era practicada por los sofistas, y se muestra muy severo para con ciertas ficciones poéticas. Pero, por otra parte ¿cómo comprender que él mismo se haya abandonado, tan a menudo, a su fantasía y que haya introducido tantas ficciones y poesía en su obra? Un filósofo enemigo absoluto de los mitos no crea tantos mitos. En fin, leyendo los mitos más considerables, especialmente los del *Gorgias*, del *Fedón*, de *La República*, que se re-

fieren a la vida futura, se tiene el sentimiento muy neto de que no constituyen para Platón una simple diversión. Es imposible no sorprenderse del tono grave y casi religioso que adopta naturalmente cuando se refiere a esos grandes temas. Sin duda, su pensamiento es un poco incierto y flotante, y es fácil señalar, de un diálogo a otro, numerosas e importantes diferencias de detalle. Pero parece también imposible poner en duda que tienen todos una misma tendencia y expresan un mismo pensamiento fundamental que Platón ha podido, ciertamente, presentar bajo las formas más diversas pero que, en lo que tiene de esencial, no ha cambiado y es su preocupación constante.

Es a propósito del *Timeo*, sobre todo, cuando se plantea la cuestión del valor del mito en Platón. Este diálogo, en efecto, parece mítico del principio al fin y, en un sentido, es imposible poner en duda que lo sea. Platón mismo, a cada instante y con evidente y deliberado propósito nos advierte que habla verosímilmente y que no tiene la pretensión de revelarnos la verdad absoluta y definitiva. Si, con todo, ese diálogo no contuviese una parte importante de las doctrinas de Platón y no se relacionase estrechamente con su filosofía ¿cómo comprender que el filósofo hubiese escrito por diversión un trabajo tan extenso? La broma sería un poco larga. Es fácil ver, además, que en ese diálogo, escrito verosímilmente en su vejez, Platón consignó los resultados de muy largas y muy numerosas investigaciones. No es, visiblemente, la obra de un día, sino el resultado de pacientes estudios. El autor mismo nos lo dice. En muchas ocasiones habla con orgullo de su obra y se jacta de ser el primero que haya escrito acerca de la naturaleza una obra de esa importancia, y en algunos pasajes, especialmente en 51, D, y en toda la discusión que sigue, parece desafiar a los filósofos a que hallen explicaciones más plausibles que la suya. Y no se puede decir que esté equivocado, pues es evidente que, a pesar de sus imperfecciones y los numerosos errores que puede denunciar en él la ciencia moderna, el *Timeo* señala un progreso notable sobre todos los tratados anteriores acerca de la "Naturaleza". Es, en el pensamiento del autor, una obra de ciencia, no de fantasía. Así la entiende Aristóteles, quien la discute muy seriamente; y además, el *Timeo* es una de las obras que han ejercido más influencia sobre los destinos del espíritu humano: ha sido considerado hasta la Edad Media como el breviario de la ciencia física.

Todo lleva, pues, a creer que, en el pensamiento de su autor, el *Timeo* no es una simple diversión y que debe haber en él un vínculo estrecho entre la física que expone y la teoría de las Ideas. Nos parece que ese vínculo existe y que hasta no es difícil mostrarlo.

Hay que observar, en efecto, que si Platón ha sido quizás el primero en definir netamente la ciencia y la ha distinguido de todo otro modo de afirmación, hace también en su sistema amplio lugar a la opinión, δόξα. Es lo que se ve con toda precisión al final del libro V de *La República,* donde la opinión es considerada como algo intermedio entre la ciencia y la ignorancia, así como el devenir es algo intermedio entre el ser y el no ser. Se lo ve, no menos claramente, en la página tan a menudo citada del final del libro VI de *La República.* En la opinión distingue dos grados: la opinión verdadera, δόξα ἀληθής, ὀρθὴ δόξα, y la falsa. Ahora bien, resulta que la opinión verdadera tiene a sus ojos gran valor y que, si nunca la confunde con la ciencia, no le parece, al menos, muy alejada de ella. Indica netamente en *El Banquete* (202, A) en qué difiere la opinión verdadera de la ciencia, y la misma distinción se halla en el *Timeo* (51, D). Pero, hecha esta distinción, considera la opinión verdadera como muy próxima a la ciencia. Es su equivalente todas las veces que no podemos alcanzar la verdadera ciencia demostrativa. La opinión verdadera es sin duda en un sentido inferior siempre a la ciencia,

puesto que está privada de la razón, y se parece a esas estatuas de Dédalo, que huyen sin que se pueda fijarlas (*Menón*, 97, E). Pero, a pesar de esa inferioridad, la opinión verdadera, aun aquí, es situada muy cerca de la ciencia. Bien se ve ello al final del *Teeteto*, donde la opinión verdadera acompaña a la definición, ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου, y es distinguida de la ciencia. Pero es fácil ver, por el conjunto de la discusión, que está muy por encima de la sensación, de la que se ha tratado anteriormente. Al final del *Filebo* (67, B), cuando Platón enumera por orden de dignidad los diversos elementos del Bien, sitúa las opiniones verdaderas, ὀρθαὶ δόξαι, inmediatamente después de las ciencias, y en el mismo rango. Hallamos la misma doctrina en el *Fedro* (265, C), y es allí donde se halla con más pureza. Vemos allí, en efecto, los diferentes medios con los cuales se puede llegar a la opinión verdadera. Tales son la inspiración poética, la adivinación, el delirio profético, el amor. Hay también, opiniones verdaderas que provienen de un origen más bajo. Es así que, en el *Timeo* (71, B), la amplia superficie lisa del hígado de los animales, que lo asemeja a un espejo, es considerada apta para representar las imágenes del porvenir. Por consiguiente, la parte inferior del cuerpo puede, a su manera, participar en la vida divina y en la verdad. Finalmente, en el *Menón* (97, B), Platón expone la profunda teoría de la virtud, que opone a la de Sócrates, y esta teoría consiste, precisamente, en explicar la virtud por la opinión verdadera. Se nos dice expresamente que desde el punto de vista práctico, la opinión verdadera produce los mismos resultados que la ciencia, y no es menos útil: 8) οὐδὲν ἄρα ἧττον ὠφέλιμον ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης. Y el *Menón* entero, leyéndolo bien, tanto por su teoría de la reminiscencia cuanto por la de la virtud, es una apología de la opinión verdadera.

Sería fácil multiplicar los ejemplos y las citas. En todas partes se vería que Platón, habiendo concebido un ideal

muy alto y noble de ciencia, se dió cuenta de que el espíritu humano no podía alcanzarlo, y que debe, a menudo, atenerse a ese conocimiento intermedio, la opinión verdadera, equivalente o sucedáneo de la ciencia, especie de mal menor con el que hay que saber contentarse. Pero este conocimiento intermedio no debe ser menospreciado. Es conocimiento de la verdad y participa de lo divino, por así decir, en segundo grado. Es uno de los rasgos característicos del método de Platón haber multiplicado, en todas partes, los intermediarios, los términos medios, bien que pase de un modo continuo de una parte a otra y llegue a abrazarlo todo. Esos intermediarios son reducidos, por otra parte, a la unidad, porque están todos sometidos a una especie de matemática interna que, por la proporción, mantiene la unidad en la diversidad. Es así que la opinión (δόξα) es a la simple conjetura (εἰκασία) lo que el conocimiento intuitivo (νόησις) es a la ciencia discursiva (διάνοια) (*República*, VI, 511) y esas divisiones (τμήματα) en la teoría del conocimiento corresponden exactamente a las divisiones de la teoría del ser. La ciencia es a la opinión lo que el ser es al devenir. La opinión verdadera es la ciencia del devenir.

En el sistema de Platón, el lugar hecho a la opinión verdadera, a lo verosímil, era en cierto modo algo exigido por el conjunto de la doctrina. Dada, por una parte, la distinción del ser y del devenir, tomada a Parménides y Heráclito; por otra, la idea que Platón tiene de la ciencia, era imposible que el devenir o el mundo de la generación fuese objeto de ciencia. Por esencia y por definición, en efecto, está sometido al cambio, como lo había visto Heráclito y, tomadas las palabras en Platón siempre en un sentido absoluto, se trata aquí de un cambio perpetuo que afecta a todas las partes y no deja subsistir nada fijo. De dos cosas, pues, una: o la filosofía se atendrá a la ciencia pura y le será necesario, entonces, renunciar a decir nada so-

bre el hombre, el mundo, el alma y hasta, como veremos, sobre los dioses; se encerrará, como el Eleatismo, en una fórmula vacía y estéril que nada explica porque se aplica a todo y renunciará, en fin de cuentas, a lo que constituye el objeto mismo de la filosofía, es decir, la explicación del mundo; o bien, junto a la ciencia rigurosa, hará lugar a un modo de conocimiento inferior, que participa de la naturaleza de su objeto, es decir, móvil y cambiante. La elección de Platón, entre esos dos partidos, no podía ser dudosa, y las mismas razones que, en su metafísica, lo obligan a situar el devenir junto al ser, lo constriñen, en su teoría del conocimiento, a situar la opinión verdadera junto a la ciencia. Hay un probabilismo de la ciencia que forma parte del sistema con igual título que la filosofía del devenir, con igual título que la teoría misma de la ciencia.

Que ésta es la significación del Platonismo, es lo que la historia ha probado. Cuando los sucesores de Platón abandonaron la teoría de las Ideas y de la ciencia, no quedó más que el probabilismo. No es, sin duda, sin motivo que hombres como Arcesilao y Carnéades pretendieron siempre proceder de Platón y continuar su tradición.

Si tal es el lugar hecho a la probabilidad en el dogmatismo platónico, el papel del mito se explica muy naturalmente. El mito es la expresión de la probabilidad. Habría que guardarse, por otra parte, de creer que el mito es siempre, en Platón, un simple juego de la imaginación. Nadie discutirá que en el mito de Poro y de Penia en *El Banquete*, expresa de una manera alegórica la doctrina desarrollada más lejos por Sócrates, y que considera el amor como un demonio intermediario entre los dioses y los hombres. En el *Timeo*, Platón une conjuntamente las ficciones poéticas y los razonamientos matemáticos. Asimila lo que llama el razonamiento verdadero y el aparente cuando, por ejemplo, explicando desde el punto de vista de la verosimilitud, la formación de los elementos, la relaciona con la formación de

los triángulos indivisibles y con toda esa geometría singular que, sin ninguna duda, se alía estrechamente con sus especulaciones más altas. Su intención aparece aquí muy claramente en el texto mismo que hay que citar (*Timeo*, 51, D). Distingue, con la mayor precisión, la inteligencia y la opinión verdadera, "pues la una se forma por la enseñanza, la otra por la persuasión; la una es siempre conforme a la recta razón, la otra es sin razón; la una es inconmovible en su convicción, la otra es móvil en su persuasión. La opinión está repartida entre todos los hombres; la inteligencia pertenece sólo a los dioses y a un pequeño número de hombres"; y un poco más lejos, antes de llegar a la explicación geométrica de los elementos, nos dice expresamente que aproxima entre sí el razonamiento científico, λόγος ὀρθός, y la verosimilitud, εἰκώς (*Timeo*, 56, B). Y es visiblemente su pretensión a través de todo el *Timeo*, aproximar en lo posible la explicación plausible del mundo a los principios de la filosofía. Por eso insiste, en repetidas ocasiones, sobre la teoría de las Ideas mismas, y se esfuerza en relacionar las causas secundarias o coadyuvantes a las causas principales, la necesidad y la materia a esa inteligencia que las persuade a que se sometan a sus leyes. De tal modo, en toda la obra de Platón, se unen sin confundirse ni molestarse entre sí, la explicación científica y la exposición mítica.

Es quizás interesante observar que el papel asignado por Platón a la creencia es precisamente inverso del que la filosofía moderna ha dispuesto concederle. Para la mayoría de nuestros contemporáneos, en efecto, al menos para aquellos que quieren hacer un lugar a la creencia, ésta es concebida como algo que rebasa la ciencia y se eleva por encima de los fenómenos. Son los más altos objetos del pensamiento humano: Dios, el alma, la vida futura, esos sobre los cuales la ciencia positiva, limitada al conocimiento de los fenómenos y de sus leyes, no tiene ningún alcance, los que

constituyen el objeto propio de la creencia. La creencia es examinada a veces como superior a la ciencia misma; por poco se trataría de persuadirnos de que es más cierta y más segura: en todo caso, se extiende mucho más lejos: "Yo veo, yo sé, yo creo", dirán algunos, de buen grado, con el poeta. Todo lo contrario sucede en Platón. El espíritu humano, en sus primeros pasos, está todavía lleno de confianza en su fuerza y en su poder. Las decepciones de la búsqueda no lo han hecho, todavía, desconfiar de sí mismo. Es por la ciencia, cuya idea acaba de concebir, por la ciencia clara, definitiva e inconmovible, tal como el modelo que ha proporcionado la matemática, que se jacta de alcanzar los más altos objetos. Es la realidad suprema, la de las Ideas, la que cree alcanzar de primera intención y a medida que desciende del cielo a la tierra, pasa del ser al devenir, de la luz a la oscuridad, de la ciencia a la creencia. La creencia es una ciencia menor porque tiene por objeto realidades cada vez más concretas. Va así, debilitándose de grado en grado; muy fuerte todavía y muy vecina de la ciencia cuando se aplica a los seres inmortales, se debilita a medida que desciende la escala de los seres y, cuando llega al grado más bajo, cuando llega a la experiencia sensible, cuando pasa de las cualidades de la materia a la materia misma, deviene más y más confusa e incierta, hasta que se borra completamente y se pierde en las tinieblas. En el *Timeo,* la materia escapa casi enteramente a la acción del espíritu; sólo es percibida por un razonamiento bastardo. Apenas es un objeto de creencia, μόγις πιστόν. Así, mientras para la ciencia moderna, los fenómenos dados por la experiencia son el tipo mismo de la certeza y el punto de partida necesario del conocimiento, y las realidades superiores sólo son alcanzadas por la creencia, en Platón, las realidades superiores son objeto de ciencia y los fenómenos, objeto de creencia. Nada quizás más apropiado que esta oposición para señalar la diferencia profunda que separa

el punto de vista del filósofo antiguo del del pensamiento moderno.

Si esas consideraciones son exactas, resultan algunas consecuencias muy importantes para la interpretación de la filosofía platónica. La crítica moderna se ha apresurado demasiado, quizás, en descartar los mitos platónicos y en considerarlos como un simple juego del filósofo. En particular, los mitos del *Timeo* deberían ser tomados al pie de la letra. Puede uno, por otra parte, asegurarse de ello, aproximándolos a los otros diálogos. No hay quizás, en todo el *Timeo,* afirmación de alguna importancia que no se pueda volver a hallar bajo una forma apenas diferente en otros diálogos. Quisiéramos dar uno o dos ejemplos a propósito de los problemas esenciales: la naturaleza del alma y la de Dios.

El *Timeo* nos presenta el alma humana como compuesta de dos partes: la una mortal, la otra inmortal; y esta afirmación, con toda evidencia, se vuelve a hallar en otras partes. Pero, además, la parte racional o inmortal del alma nos es dada, ella misma, como compuesta de tres elementos: la esencia de lo mismo, la de lo otro, y una esencia intermedia que no parece ser otra cosa que el número. Ahora bien, por extraño que esto parezca a primera vista, creemos que esta composición del alma racional debe ser tomada en serio. Sin duda, no habrá que llevar las cosas al extremo, y, cuando Platón habla de la copa o de la cratera en que Dios ha mezclado los elementos constituyentes del alma, no hay que imaginar que se trata de un objeto corporal y de una mezcla como la que hacían los alquimistas. Pero que se trata de una verdadera mezcla ideal, en otros términos, que el alma humana, lejos de ser simple, como decimos hoy, es realmente un compuesto, una mezcla, es lo que resultará evidente quizás, si se considera que la palabra 9) μῖξις, o sus equivalentes, vuelven a cada instante en Platón y son, al fin de cuentas, como puede verse en el

Sofista, sinónimos de lo que el filósofo llama la *participación*. Además, no hay dificultad, en esta filosofía, en concebir que una mezcla sea inmortal o eterna, a condición de que esté bien hecha o haya sido formada por la mano de los Dioses. Es lo que dice expresamente el *Timeo*, en ese extraño discurso que dirige el demiurgo a los dioses recientemente creados: No sois indescomponibles, ἀδιάλυτοι, pero, sin embargo, no seréis destruídos, οὐ λυθήσεσθε; porque yo así lo quiero, τῆς ἐμῆς βουλήσεως, y es lo que confirma el texto de *La República* (X, 611, B): no es fácil que un compuesto sea eterno, sobre todo si la composición no es muy bella, καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει. El alma inmortal está compuesta, pues, de Ideas fundidas conjuntamente en una perfecta armonía, y esto significa que participa esencialmente de la naturaleza de lo mismo o de lo uno, y de la naturaleza de lo otro o de lo múltiple, unidas entre sí, como siempre en Platón, por un término medio (μεταξύ); y es porque está así compuesta que conoce, por una parte, lo que es siempre idéntico a sí mismo, esto es, las Ideas, y por otra parte, lo que cambia sin cesar, esto es, el mundo sensible. Pues es un principio constante en la filosofía platónica que lo semejante conoce sólo lo semejante. En esta filosofía, el conocimiento se explica por el hecho de que el sujeto es sustancialmente idéntico al objeto. Empédocles, componiendo el alma de elementos corporales, decía que es por la tierra que el alma conoce la tierra, y por el agua que contiene, que conoce el agua; Platón, componiendo el alma de elementos ideales, concibe exactamente del mismo modo la relación del sujeto y del objeto: esto nos es manifestado expresamente por Aristóteles en un pasaje del tratado *Del Alma* (libro I, cap. II, 404, B, 16).

Pero, sobre todo, cuando se trata de la divinidad, la interpretación de los mitos del *Timeo* adquiere gran importancia. Surge con toda evidencia que el demiurgo es conce-

bido, así como el alma del mundo misma, como perteneciente al mundo del devenir, es decir, como sometido al cambio, inferior a las Ideas situadas por encima de él, participando de su naturaleza y, atrevámonos a decirlo, quizás como compuesto él mismo. Este demiurgo es el único ser que, en Platón, es designado con la palabra dios, Θεός. Intérpretes modernos han podido por propia autoridad transportar esta apelación a la Idea del Bien. Pero, en los textos, nada autoriza esta sustitución, y si se va al fondo de las cosas, es bien difícil comprender cómo una Idea, en el sentido platónico de la palabra, puede ser al mismo tiempo el Ser individual y personal que todo el mundo y Platón mismo designa con esta expresión: el dios, ὁ θεός. En conclusión, jamás Platón ni Aristóteles han identificado la Idea del Bien con Dios y, por otra parte, jamás el Ser que Platón llama Dios ha sido identificado con la Idea del Bien. Al contrario, es expresamente distinguido en el *Timeo*, puesto que tiene los ojos fijos sobre las Ideas, que son modelos, y principalmente sobre lo vivo por sí mismo, αὐτο ζῷον, de lo que parece que él mismo participa. Somos llevados así, tomando al pie de la letra los textos o los mitos del *Timeo*, a considerar al demiurgo o dios de Platón como un ser inferior y derivado, subordinado a las Ideas, exactamente como el Zeus de la religión griega está subordinado al *fatum*, con la diferencia de que en el sistema del filósofo griego, lo que domina a la divinidad no es más una fuerza ciega y sorda, sino al contrario, lo supremo inteligible y la soberana perfección. Esta interpretación es, por otra parte, confirmada por el pasaje del *Fedro* en el que todos los dioses, y el más grande de todos a la cabeza, nos son presentados contemplando las esencias eternas situadas fuera del cielo, ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247, C). En los dos diálogos, la divinidad, habitando en el límite del cielo, pertenece al mundo de la generación o del devenir. En verdad, estaría uno tentado de identificar el dios de

Platón o el demiurgo del *Timeo* con el principio que, en el *Filebo* (27, B), es llamado la causa, αἰτία, distinguida de lo finito, πέρας, de lo infinito, ἄπειρον, y de la mezcla de ambos, μικτόν; y, para decirlo al pasar, esos cuatro principios de las cosas, en el *Filebo*, bajo nombres diferentes, corresponden exactamente a los principios del diálogo considerado mítico del *Timeo*: el ser, el devenir, el demiurgo y la materia. Zeller ha interpretado la doctrina del *Filebo* en el sentido de que serían Ideas lo que designaría la palabra αἰτία. Pero esta interpretación es contradicha por el hecho de que, en el *Filebo*, la causa es expresamente llamada Zeus e inteligencia real: Ζεὺς καὶ βασιλικὸς νοῦς (30, D); y en el mismo lugar se dice, como por otra parte en el *Timeo*, que la inteligencia supone un alma, el νοῦς, la ψυχή. Si el demiurgo del *Timeo* es idéntico a la causa del *Filebo* es, pues, una inteligencia y un alma. Ahora bien, los diálogos menos míticos de Platón nos presentan la inteligencia, νοῦς, como inferior, en cierto grado, a la Idea del Bien. Al final del *Filebo*, cuando el filósofo quiere definir el soberano Bien y no puede alcanzar su idea única, trata de abarcarlo con tres ideas diferentes: σὺν τρισὶ λαβόντες (65, A); las enumera por orden de dignidad y sitúa, en primer lugar, la simetría, συμμετρία, luego la belleza, κάλλος, y en tercer lugar la inteligencia y la verdad, νοῦς καὶ ἀλήθεια (66, B); siguen enseguida las ciencias y las opiniones verdaderas. Igualmente, en *La República* (libro VII, 517, C), vemos a la idea del Bien engendrar la inteligencia y la verdad: νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη. Y se confirma así, por los textos más auténticos, el acuerdo del *Timeo* con los otros diálogos. Esos ejemplos, a los cuales sería fácil agregar otros, bastan para mostrar cómo el pensamiento filosófico de Platón, permaneciendo fiel a sí mismo y de acuerdo con sus principios esenciales, puede tomar y quizás debe tomar, desde el momento que trata de explicar el mundo sensible y el devenir —lo que constituye después de todo el objeto de toda filosofía— la forma de un mito. El mito se relaciona así, por su raíz misma, con el sistema y forma, en verdad, parte integrante de él. En fin, si el filósofo griego hace lugar, en su doctrina, a la imaginación y a la conjetura, sostenidas y contenidas por la razón y la dialéctica, no hay quizás por qué reprochárselo, ya que en nuestros días, aun el método más severo, no impide al sabio formular, a veces, hipótesis y aventurar inducciones o conjeturas que, sin ser verdades definitivas, pasan, sin embargo, por verdades probables.

SOBRE EL "BANQUETE" DE PLATÓN

El *Banquete* es, entre los diálogos de Platón, uno de los más claros y más accesibles. Se lo puede leer de un cabo al otro sin chocar con dificultades, como las que tan a menudo nos detienen en el *Sofista* o en el *Parménides*. Un espíritu atento puede, desde la primera lectura, jactarse de captar la teoría del autor en lo que ella tiene de esencial, de penetrar su sentido exacto, de descubrir sus bellezas. Sin embargo, si quiere observar desde más cerca, el mismo lector no tardará en plantearse algunas cuestiones que no se resuelven por sí mismas.

El diálogo está manifiestamente compuesto de tres partes, que son: los cinco primeros discursos sobre el amor, luego el de Sócrates, por fin el de Alcibíades. ¿Pero qué relación hay entre la primera y la segunda de esas tres partes? ¿Hay que poner a cuenta de Platón, como se ha hecho a menudo, las ideas expuestas en los cinco discursos y considerarlas todas como fantasías en las que se ensaya, juega y se demora la imaginación del filósofo antes de hallar en el discurso de Sócrates la fórmula exacta y definitiva de su pensamiento? O bien, al contrario ¿debe verse en este último discurso una respuesta al precedente, de tal modo que la segunda parte del diálogo, lejos de ser continuación de la primera, estaría en plena oposición con ella y aparecería como una verdadera refutación? Además, parece a primera vista que todos los convidados del *Banquete*

son amigos reunidos por una simpatía común, habituados a encontrarse y cambiar entre ellos pensamientos delicados o conversaciones ingeniosas sobre los temas más diversos. ¿Pero es así realmente? ¿No hay algunas espinas entre esas rosas? ¿No se puede, bajo las formas exteriores de la cortesía y a través de la jovialidad de una reunión amistosa, descubrir algunas oposiciones, algunas reticencias y hasta esencial desacuerdo sobre algunos puntos? En particular ¿cómo hay que explicar la presencia de Aristófanes entre los amigos de Sócrates? ¿Se ha reconciliado el autor de *Las Nubes* con su víctima y no subsiste nada de las antiguas enemistades en las conversaciones ligeras del diálogo? ¿Debemos decir, con algunos historiadores que se sorprenden de ello, que los dos interlocutores conversan en el tono de la más íntima cordialidad, o recuerda Platón, aun escribiendo el *Banquete*, el tiempo en que denunciaba a Aristófanes como a uno de los principales autores de la muerte de Sócrates? (*Apología*, 19, C).

La doctrina de Sócrates, o más bien la de Diotima de Mantinea, o mejor aún, la de Platón sobre el amor, es bastante clara por sí misma; ¿pero cómo se acuerda con el conjunto del sistema? ¿De dónde viene ese brillante elogio del entusiasmo y del amor en la obra severa del metafísico geómetra y del legislador un poco moroso de *La República* y de *Las Leyes*? En fin, ¿qué relación hay entre el discurso de Alcibíades y las otras partes de la obra? ¿Hay que ver en esas bufonadas un simple juego, sin más razón que el capricho y la fantasía del autor, o bien puede advertirse en ellos un lazo más estrecho, descubrir un pensamiento único que una entre sí las diversas partes de la obra? Prueba de que esas diferentes cuestiones se plantean naturalmente y que la solución no es muy fácil, es que los críticos las han resuelto de modo diverso. No es nuestra intención, en el presente trabajo, pasar revista y discutir esas solucio-

nes *; quisiéramos solamente, sin jactarnos en lo más mínimo de resolver todas las dificultades, tratar de aclarar algunas, recordar algunas explicaciones que parecen haber sido un poco olvidadas, indicar, finalmente, qué idea puede uno hacerse del conjunto de la obra y descubrir cuál ha sido la intención principal de su autor.

I

Ante todo, un punto está establecido y aparece con evidencia si se sigue con un poco de atención el desarrollo del diálogo. Sobre lo que es o parece ser el objeto propio de la discusión, es decir, la naturaleza y el valor del amor, hay radical oposición entre los cinco primeros discursos y el de Sócrates. Se ha considerado a veces el *Banquete* como una obra escrita en honor del amor. Esto es verdad si se considera únicamente la primera parte de la obra; si se considera lo que sigue, y sobre todo el discurso de Sócrates, se estará más cerca de la verdad diciendo que está escrito contra el amor. En rigor, no está escrito ni a favor ni en contra, y es lo que se verá enseguida. A pesar de la diversidad extrema de sus puntos de vista, los cinco primeros interlocutores están de acuerdo para decir que el amor es un dios, y hay que entender por ello, un ser perfecto, sin defectos. Sobre este punto, el médico naturalista Erixímaco (186, A) se expresa como los poetas Aristófanes y Agatón. Porque el amor es un dios puede hacerse su elogio, y hay que entender con esa palabra, que se celebran sus méritos o sus virtudes sin reserva alguna; y de hecho, no hay sombra en el cuadro. Aun Pausanias y Erixímaco, que distinguen dos especies

* Señalamos solamente, entre otros trabajos, el estudio de M. C. HUIT: *Estudio sobre el "Banquete" de Platón*, París, 1889. Y del mismo autor: *Platón y Aristófanes*, en la *Revista de estudios griegos*, 1888.

de amor, dejan de lado, después de una simple mención, la forma inferior y celebran únicamente la gloria del dios.

Muy otra es, por el contrario, la actitud de Sócrates. "En efecto —dice—, hasta ahora yo había sido bastante simple como para creer que sólo debían elogiarse las cosas verdaderas; que eso era lo esencial, y que no se trataba después más que de elegir, entre esas cosas, las más bellas y disponerlas del modo más conveniente. Yo estaba, pues, muy esperanzado en hablar bien, creyendo conocer la verdadera manera de elogiar. Pero parece que este método no vale nada y que es necesario atribuir las más grandes perfecciones al objeto que se ha decidido elogiar, le pertenezcan o no, no teniendo en esto ninguna importante la verdad o falsedad, como si se hubiese convenido, a lo que parece, que cada uno de nosotros aparentara hacer el elogio del amor, pero, en realidad, no lo hiciera. Es por esto, pienso, que vosotros atribuís al amor todas las perfecciones y lo hacéis tan grande y causa de tan grandes cosas; queréis hacerlo parecer muy bello y muy bueno: oigo a los que no le conocen y no, ciertamente, a los esclarecidos. Esta manera de elogiar es bella e imponente pero me era completamente desconocida cuando os dí mi palabra. Es, pues, mi lengua y no mi corazón quien se ha comprometido. Permitidme romper el compromiso pues no estoy, todavía, en condiciones de haceros un elogio de ese género" (198, D). Igualmente, al terminar el discurso, Sócrates dice a Fedro: "Y ahora, Fedro, considera si este discurso puede ser llamado un elogio del amor; dale, si no, el nombre que te plazca" (212, C). Para justificar sus reservas, Sócrates demuestra a Agatón 201, C) que se ha engañado completamente acerca de la naturaleza del amor: el amor, en efecto, siendo esencialmente un deseo, implica una privación, pues no se desea lo que se tiene; en consecuencia, una imperfección y un sufrimiento. Lejos, pues, de representárselo como el más bello, feliz, joven y delicado de los dioses, posándose sólo sobre

flores (196, B), tal como se le ve en la hermosa descripción del poeta trágico, hay que imaginarlo con los rasgos de un niño flaco y mezquino, siempre andrajoso, siempre en acecho, siempre en procura de algún artificio o de alguna empresa (203, C). No es hijo de Afrodita sino de Poro y de Penia. Por lo tanto, no es exacto decir que es un dios, puesto que es una mezcla de bien y de mal, y hasta puede ser malo. Es un demonio, un gran demonio, es decir, uno de esos seres intermedios entre los dioses y los hombres, que transmiten a los hombres las órdenes de los dioses y a los dioses las plegarias de los hombres. El amor no es un bien por sí mismo. Ocupa un rango secundario, vale sólo por el fin que persigue. Es un bien sólo si está al servicio de lo que hay de mejor, es decir, de las Ideas. Es por eso que Sócrates no pretende hacer un elogio del amor; así, al terminar su discurso pregunta a Fedro si lo que acaba de decir puede ser llamado un elogio. En pocas palabras, si se nos permite expresar esas ideas antiguas en lenguaje moderno, la tesis de los cinco primeros interlocutores es idéntica a la que han sostenido algunos románticos y sostienen todavía, implícitamente, buen número de escritores. El amor es un bien por sí mismo. La pasión justifica todo, el sentimiento no tiene que buscar fuera de él su regla y su fin. Sócrates, por el contrario, subordina el sentimiento y la pasión a la Idea, es decir, a la ciencia o a la razón. No sólo está Sócrates en desacuerdo con los otros convidados acerca de la idea que conviene hacerse del amor, sino que hasta es fácil ver que rechaza y combate cada una de las teorías expuestas en particular por cada uno de ellos.

Sería incorrecto ajustar los argumentos del *Banquete* y sustituir una pesada argumentación al discurso tan vivo y alerta en el que se recreó la libre fantasía de Platón. Pero es permitido indicar, sin modificarlos, los argumentos que opone, al pasar, a los que han hablado primero. Se verá que en esta primera parte del diálogo no se trata de pensamientos o puntos de vista en los cuales se hubiese detenido Platón un instante y de los que hubiese partido para elevarse a una concepción más alta, sino de opiniones muy opuestas a las suyas, de espíritu y tendencia muy diferentes y que descarta con tanta fuerza como la que empleó contra sus adversarios declarados. El discurso de Fedro incurrió en el error de considerar el amor a ejemplo de las viejas cosmogonías o de los primeros sistemas filosóficos, como un principio muy antiguo y anterior a todos los demás. Agatón se lo reprocha (195, B) y sostiene que es, al contrario, el más joven; pero la verdad es que no es ni una cosa ni otra; es de todos los tiempos y tiene por objeto la inmortalidad (207, A). Fedro también se equivocó al hablar de la virtud de Alcestis y del valor de Aquiles. Una y otro hay que explicarlos por el deseo de la inmortalidad (208, D). Pausanias tuvo razón en distinguir dos especies de amor; pero debería haber advertido que, además del amor de las almas y del amor de los cuerpos, hay todavía muchas otras formas del mismo sentimiento; que el amor, así como es común a todos los seres, puede aplicarse a todos los objetos (205, B). Por otra parte, mostraremos enseguida qué reservas es necesario hacer acerca de la distinción entre la Afrodita Urania y la Afrodita terrestre (186, A). Erixímaco tuvo razón en corregir esta falta; pero se le puede reprochar, a su vez, el haber tomado la palabra amor en un sentido excesivamente general. Se puede sin duda, emplearla para designar la atracción que lleva a todo ser hacia el bien o la felicidad, pero sucede con esta palabra lo que con la palabra poesía, que designa, en un sentido, toda especie de creación, pero sólo se aplica, en realidad, a la música y al arte de los versos. Sólo esas especies reciben el nombre de todo el género (205, C). No se dice que los atletas, los médicos y los hombres de negocios son amantes, aunque aman su propio bien. Además, Erixímaco supone que el amor es la atracción que lo desemejante ejerce sobre lo de-

semejante (186, B). Pero Agatón dirá todo lo contrario (195, B), con igual verosimilitud, y no es verdad lo uno ni lo otro. Lo que ama es cosa muy distinta de lo que es amado, y es por haber desconocido esta verdad que han surgido tantas teorías inexactas (204, C).

En cuanto a Aristófanes, la idea que expresa bajo una forma burlona, esto es, que el amor tiene por origen el pesar que sentimos por haber perdido una mitad de nosotros mismos, es contradicha por el hecho de que no vacilamos, cuando nos significa una ventaja hacerlo, en sacrificar un miembro o una parte de nuestro cuerpo enfermos (205, D). Mas, el amor puede ir hasta el sacrificio completo de nuestra vida por el objeto amado, y es hacerse una idea singularmente mezquina y estrecha de ese sentimiento, atribuirle, con el poeta cómico, un origen puramente egoísta. Además, el amor no es el deseo de restablecer la unidad primitiva, sino la necesidad de perpetuar la especie por la producción de seres semejantes.

Observemos que Aristófanes no es insensible a la crítica de Sócrates. Platón cuida indicarnos que, después que este último ha terminado su discurso, comienza el poeta a responderle; pero se lo impide la irrupción súbita, en la sala del festín, de Alcibíades, ebrio, y de sus compañeros (212, C). Pero este detalle prueba, al menos, que Aristófanes se sintió alcanzado. A todas esas críticas hay que agregar una que se aplica, igualmente, a los cuatro primeros oradores. Todos ellos se entregaron a la discusión sin haber dado previamente una definición del amor, como lo exige el verdadero método (194, E). Sólo Agatón escapa a este reproche. Pero merece otros que no le son mezquinados. Como ya lo hemos dicho, desconoció completamente la verdadera naturaleza del amor al considerarlo como perfectamente bueno y feliz. Por otra parte, los argumentos que invoca son más especiosos que sólidos, y su discurso es más destacable por la hábil disposición de las palabras

que por el encadenamiento riguroso de los pensamientos. Nada queda de la brillante fantasía del poeta después de la apremiante e irresistible discusión a que lo somete Sócrates. Uno de los errores de Agatón es haber creído que el objeto del amor es la belleza; es, en realidad, la generación y la producción en la belleza (206, E).

Hay más. Platón no se contenta con refutar uno por uno, a los autores de los cinco primeros discursos del *Banquete*, sino que se burla de ellos. Se puede hasta decir que esos cinco discursos son parodias de autores vivientes. En verdad, tenemos sobre los contemporáneos de Platón documentos demasiado incompletos para que esta hipótesis pueda justificarse plenamente; pero podemos reunir indicios suficientes como para hacerla, al menos, plausible. Estamos casi siempre tentados de representarnos al autor del *Banquete* como un pensador que planea muy alto, en el dominio de las abstracciones, o como un poeta superior a todas las pasiones humanas, o como un austero legislador preocupado únicamente con pensamientos graves. Es todo esto, sin duda, pero es también un hombre de su tiempo. Ha sido joven y ha conocido las pasiones de esa edad. En el combate encarnizado que sostuvo contra sus adversarios tenemos la prueba de que era ardiente y pronto en la respuesta, y que devolvía golpe por golpe y diente por diente. Hasta iba, quizás, un poco más lejos, y es probable que no esperara a menudo los golpes y fuese él mismo el primero en atacar. Sentimos en muchos casos la punta acerada de su ironía y la crueldad de su fina burla. ¿Cabe dudar, por ejemplo, de sus intenciones irónicas cuando se lee el *Fedro*? Es a Lisias a quien las dirige. Ignoramos las causas de su riña con este escritor, pero vemos muy bien que lo trata sin consideración. Es muy probablemente un discurso auténtico de Lisias el que Fedro lee a Sócrates, al comienzo del diálogo, y es manifiestamente una parodia, y hasta una parodia cruel y desdeñosa la que

hace Sócrates cuando, habiéndose cubierto con un velo la cabeza, rehace el discurso de Lisias tal como él debería haberlo hecho, tal como no ha sabido hacerlo desde su propio punto de vista. La tercera parte del diálogo es una lección infligida a Lisias al mismo tiempo que una refutación completa de todo lo que ha dicho. La actitud que Sócrates toma con respecto a Polo, en el *Gorgias*, no nos deja ninguna duda sobre las intenciones del autor. Imita, para escarnecerla, la manera de hablar de Polo, terminando sus frases con palabras solemnes y con asonancias de acuerdo a la retórica que Gorgias le había enseñado. Tampoco se puede dudar que al atribuir a Calicles, en el *Gorgias*, a Trasímaco en el primer libro de *La República*, discursos violentos y brutales, elocuentes por otra parte, llenos de vida y de movimiento, imitó Platón la manera de algunos oradores de su tiempo y nos dió retratos tomados del natural. El humor y la ironía más finos, elegantes y discretos aparecen también en ese admirable comienzo del *Protágoras*, en el que el filósofo poeta nos muestra al sofista envuelto en honores, marchando en su gloria, convencido ingenuamente de su gran importancia. En ciertos respectos, el *Banquete* puede ser considerado como una continuación del *Protágoras* y se puede suponer que los dos diálogos fueron escritos aproximadamente en la misma época. Todos los personajes del *Banquete* figuran ya en el *Protágoras* como personajes mudos, es cierto; son los discípulos de los grandes sofistas. Fedro nos es conocido como discípulo entusiasta de Lisias; Pausanias, de Pródico de Ceo; Erixímaco, de Hipias de Elis; y Agatón, según el *Banquete* mismo, es uno de los fieles de Gorgias.

El diálogo sobre el amor nos aparece así, como un ataque vivamente dirigido contra los mismos sofistas que Platón tan a menudo pone en apuros; pero esta vez es en sus discípulos donde los ataca. Es también un discípulo de Sócrates, Alcibíades, quien pronuncia el último discurso; se

verá más adelante que es, sobre todo, de la enseñanza entre maestros y discípulos de lo que se trata en el *Banquete*. El *Banquete* es el diálogo de los discípulos: es por sus frutos por lo que podemos juzgar la enseñanza de los maestros.

En toda la primera parte del diálogo, y aun hasta en la última, hay una ironía latente y discretamente velada que ha podido, más de una vez, pasar inadvertida al lector desatento, pero que hace honor al humor de Platón. Es en el *Banquete* —y en la última frase del diálogo donde— dice, por intermedio de Sócrates, que corresponde al mismo hombre ser poeta trágico y poeta cómico (223, D). Sabemos que había comenzado escribiendo tragedias; los diálogos nos muestran de qué era capaz en la comedia.

Que el discurso de Fedro en el *Banquete* sea también una parodia de Lisias, es lo que autorizan a suponer las numerosas semejanzas que advertimos entre las dos obras. Es la misma doctrina, la misma manera un poco seca de presentarla, el mismo procedimiento de demostración mediante ejemplos tomados de la mitología o de los poetas. Esas semejanzas son tan grandes y las intenciones del *Fedro* tan poco dudosas, que parece superfluo insistir aquí sobre una aproximación que se efectúa, en cierto modo, por sí misma.

El discurso de Pausanias es un remedo del discurso de Pródico. La intención malévola de Platón es confirmada por el juego de palabras, fácilmente traducibles al francés, que leemos enseguida después del discurso de Pausanias, y por la observación que la acompaña: "Pausanias, habiendo hecho una pausa (y he aquí uno de esos juegos de palabras que enseñan nuestros sofistas") (185, C). Gomperz observa con razón que Pródico "ha introducido en la *Ética* una noción que ha desempeñado un papel considerable en la escuela de los Cínicos y de sus sucesores, los Estoicos; la noción de las cosas indiferentes en sí mismas y que sólo adquieren su significación por el justo empleo

que de ellas se hace, conformándose a las indicaciones de la razón" (*Penseurs de la Grèce*, vol. I, pág. 455, trad. Reymond). Es precisamente esta doctrina, o una aplicación de esta doctrina, lo que hallamos en el *Banquete*: "Toda acción, en sí misma no es bella ni fea —dice Pausanias—; lo que ahora hacemos, beber, comer, discurrir, nada de todo esto es bello en sí, pero puede serlo por el modo como se lo haga, bello si se lo hace de acuerdo con las reglas de la honestidad, y feo si se lo hace contra esas reglas" (180, B). Todo el discurso está lleno de distinciones sutiles que, al modo de Pródico, indican ya los diferentes sentidos de las palabras, ya los puntos de vista antitéticos en los que puede uno situarse para apreciar o juzgar todas las cosas. El sofista muestra así, el pro y el contra, y explica la diversidad de los juicios de los hombres *.

Así, el amor, tal como se lo comprendía en Atenas, es considerado vergonzoso por ciertos pueblos griegos y por

* Un pasaje del *Protágoras* (337, E) en el que la ironía es evidente, denuncia la manera habitual de Pródico y su gusto por las distinciones verbales.

"Todos los que asisten a una discusión deben escuchar a los interlocutores en común, pero no igualmente, pues si se presta a dos una atención común, debe ser más grande respecto del más sabio y menor respecto del que nada sabe. En cuanto a mí, si queréis seguir mis consejos, Protágoras, Sócrates, he aquí algo que quisiera que acordarais entre vosotros, y es discutir y no pelearos, pues los amigos discuten dulcemente entre sí y los enemigos se pelean para desgarrarse; por ese medio, esta conversación nos será a todos muy agradable. Primeramente, el fruto que obtendréis de ello será, no digo en nuestro elogio, pero sí en nuestra estima, pues la estima es un homenaje sincero que rinde un alma verdaderamente conmovida y persuadida, mientras que el elogio es, lo más a menudo, un sonido que pronuncia la boca contra los sentimientos del corazón, y nosotros, los auditores, obtendremos no lo que se llama placer sino alegría; pues la alegría es el consentimiento del espíritu que se instruye y adquiere la sabiduría, mientras que el placer no es más, hablando con propiedad, que el cosquilleo de los sentidos, como, por ejemplo, el placer de comer". — Cf. *Protágoras*, 340, B; 358, B, D.

los bárbaros. Sin salir de Grecia, se puede hallar sobre esta misma cuestión concepciones y puntos de vista opuestos. Aun en Atenas, no es fácil conciliar la libertad de costumbres, admitida por la mayoría de los espíritus, con las precauciones tomadas por los padres de familia para preservar a sus hijos. Éstas y otras distinciones llenan el discurso enredado y fastidioso de Pausanias; nada hay en él que se parezca al estilo habitual de Platón. El sofista da, por otra parte, el medio de conciliarlas, en la regla indicada más arriba.

Pero es, sobre todo, la célebre distinción entre las dos Afroditas, Afrodita celeste y Afrodita terrestre, la que denuncia aquí la intervención de Pródico. Es imposible no sorprenderse de la semejanza de esta dicotomía con el célebre apólogo de Heracles, vacilando entre el vicio y la virtud, que Jenofonte refiere en sus *Memor.* (I, 21) y al que el *Banquete* alude algunas líneas más arriba. Casi todas las veces que Platón pone en escena a Pródico, es para atribuirle una distinción sutil sobre el sentido de las palabras (*Carmides*, 163, D; *Laques*, 197, D); aproxima los términos semejantes y determina, para una misma palabra, las diversas significaciones que puede tener. Toda esta ironía no impide, por otra parte, que Pródico sea presentado como un pensador serio, fiel a las reglas de la honestidad y del que Sócrates mismo pueda decir que ha sido discípulo (*Protágoras*, 341, A; *Menón*, 96, D).

Es cierto que esa distinción entre la Afrodita celeste y la Afrodita terrestre ha sido considerada, casi siempre, como expresión del pensamiento mismo de Platón. Es a él a quien honran historiadores aun recientes, y hay que confesar que Plotino les dió el ejemplo. Con todo, la autoridad del filósofo alejandrino no podrá disminuir los derechos de la crítica. Ahora bien, la prueba de que la distinción de las dos Afroditas no pertenece propiamente a Platón, es que la volvemos a hallar también en el *Banquete* de Jenofonte

(Cap. 8). Muy probablemente, la distinción es de Pródico mismo. Ella se había hecho popular y Platón la toma para burlarse. Lo que ha engañado a los intérpretes es que la distinción de Prodikos está, a primera vista, en un todo de acuerdo con la doctrina de Platón; pero si se quiere observar esto con más atención, se advertirá que no hay tal. Ante todo, las diosas de Platón no callejean. El alma profundamente religiosa del filósofo no habría admitido nunca que alguien se sirviese del nombre de un dios o de una diosa para designar acciones como la que se atribuye a la 10) Ἀφροδίτη πάνδημος. El filósofo que rehusa hasta al amor el título de dios no podía acordarlo a una frecuentadora de callejas. Además, la continuación del diálogo muestra que Platón no adopta completamente la manera de ver de Pródico. No identifica el amor con la belleza y no le atribuye la belleza como objeto. La función del amor consiste, solamente, en la generación en la belleza. En fin, nada es más contrario al platonismo que la teoría formulada por Pródico, según la cual las cosas son indiferentes en sí mismas. Filósofos ulteriores han podido admitir, con Prodikos, que no hay nada bueno o bello en sí, αὐτὸ χαδ' αὐτό, y que el valor de los actos depende de la intención que los inspira, pero todo esto es incompatible con los principios de la filosofía platónica.

Es curioso, sin embargo, constatar que, durante tanto tiempo, se atribuyó a Platón una doctrina que él sólo formuló para burlarse de ella, y que el irónico maestro cayó, en cierto modo, en su propia trampa.

Erixímaco, como nos lo enseña el *Protágoras* (315, C), era discípulo de Hipias de Elis. Su discurso, en el *Banquete*, corresponde muy exactamente a lo que sabemos de la enseñanza de ese sofista. En verdad, Hipias, sea que fué un adversario menos ardiente, sea que fué considerado menos peligroso, parece tratado con más consideración que los otros. Se ocupaba, especialmente, del estudio de la naturaleza y tenía la pretensión de conocer todas las ciencias.

Erixímaco es también médico, y la teoría del amor que propone no sólo se aplica a los hombres sino a todos los seres vivos y hasta a toda la naturaleza. Es por el amor que se han reunido —y parece que se halla aquí un recuerdo de las doctrinas de Empédocles— los contrarios, lo seco y lo húmedo, el frío y el calor, los cuatro elementos. Cuando la armonía y la proporción, es decir, el verdadero amor, faltan, se produce la enfermedad y la muerte. Todas las ciencias relativas a la naturaleza, la gimnástica, la música, la astronomía, la adivinación, son consideradas como sometidas al reino del amor, y así, el discurso de Erixímaco nos ofrece un fiel resumen de la enseñanza de su maestro *.

Si se estuviese tentado de suponer que la presencia de Aristófanes, entre los convidados del *Banquete*, se explica por una reconciliación sobrevenida sólo tardíamente entre el poeta y su víctima, bastaría un poco de atención para descubrir, a través de todo el diálogo, numerosas huellas de malevolencia y asegurarse que Platón no ha cejado, que trata siempre en enemigo al enemigo de su maestro **. Desde el comienzo, en efecto, el poeta nos es presentado como ocupado incesantemente en asuntos de Dioniso o de Afrodita (117, E). Está entregado al vino y es de los que, la víspera, menos se cuidaron en la orgía con que terminó la fiesta ofrecida por Agatón (176, B). Al fin de la obra lo vemos todavía, continuar bebiendo con los más audaces y detenerse sólo cuando apunta la mañana (223, C). Cuando le toca el turno de hablar, no puede hacerlo por el hipo, Platón explica esta incomodidad por el hecho de haber

* Cf. en el *Protágoras* (337, E) el discurso de Hipias que presenta más de una analogía con el discurso de Erixímaco.

** Ver sobre este punto FERDINAND DELBRUCK: *De partibus quas Aristophanes agat in Platonis Symposio* (1839), y el comentario de STALLBAUM (p. XLV).

comido demasiado (185, C). Aristófanes, con bastante gracia, le pide al médico Erixímaco un medio para terminar con el hipo. Erixímaco le indica dos, que el poeta se ve obligado a emplear por turno y, en el momento en que se hace cosquillas en el interior de la nariz para provocar el estornudo, se queja, riéndose, de tener que recurrir a esos procedimientos desagradables (189, A). No se supondrá que es sin intención que Platón acumuló todos esos detalles. Nos muestra a Aristófanes deseoso, sin duda, de hacer reír, como conviene a un poeta cómico, pero cuidando de no prestarse él mismo a risa y de poner de su lado a los que ríen, lo que autoriza quizás a suponer que Platón ha tenido precisamente la intención de hacer reír a su costa. Su discurso, como él mismo lo observa, está de acuerdo con su modo ordinario, y tal como podía esperarse de un poeta cómico. Platón se ha complacido, evidentemente, en imitar el tono habitual de la comedia aristofanesca, en prestarle las fantasías y bromas análogas a las que hallamos en los versos mismos del poeta. Nadie pondrá en duda que lo logró plenamente, y es inútil insistir acerca de esto. Tendremos, por otra parte, ocasión, en la última parte de este trabajo, de volver sobre el papel que desempeña Aristófanes en el *Banquete*.

Es incontestable que Platón nos ha representado, en el *Banquete*, a Sócrates y a Agatón unidos por la más estrecha amistad y atraídos el uno hacia el otro por la más franca simpatía. Los testimonios de estima y afecto que se prodigan en todas las conversaciones no son simples fórmulas de cortesía. Son demasiado numerosos y demasiado precisos para que pueda atribuirse, a uno o a otro, segundas intenciones. También es cierto que Platón trata a Agatón con benevolencia. Nos da la idea más halagüeña de su espíritu, de su talento, de su gracia y de su elocuencia. No se podría imaginar un anfitrión más acogedor, un convidado más amable, un orador más seductor. El retrato del poeta trágico presenta un contraste sorprendente con el del poeta cómico. Mientras que el segundo se nos aparece un poco vulgar, bastante grosero y hasta un poco ridículo a pesar de todo su ingenio, el primero nos deja la impresión de la elegancia perfecta y de la gracia más exquisita. El discurso de Agatón no es menos una parodia, y no sólo Sócrates pronto ha obligado a su interlocutor a confesar que se ha contradicho y que no sabe bien de qué habla, sino que desde las primeras palabras de su réplica, vemos abrirse paso la ironía habitual de Sócrates. "¿Quién no se sentirá confundido como yo, teniendo que hablar después de un discurso tan bello, tan variado, admirable en todas sus partes, pero principalmente al final, en el que las expresiones son de una belleza tan acabada que no cabe oirlas sin admirarse?" (198, B). Señala la oposición de su modo con el del poeta, declarando que desdeña el rebuscamiento en las palabras y en su ordenación (199, B). Si se observa bien, los argumentos que Platón atribuye a Agatón son completamente artificiales y sofísticos. ¿Cómo no ver una intención maliciosa en las palabras que Platón pone en boca del poeta, cuando le hace jugar con ellas a fin de probar que el amor es delicado? "El amor marcha y reposa entre las cosas más tiernas, ya que es en las almas de los hombres y de los dioses donde se aloja. Y ni siquiera en todas las almas, pues se aleja de los corazones duros y sólo reposa en los tiernos. Ahora bien, como jamás toca con su pie, o con cualquier otra parte de su cuerpo, sino la parte más delicada de los seres más delicados, tiene que ser necesariamente de una delicadeza extrema" (195, D). Todo el discurso no es más que una serie de juegos de palabras y de *concetti*. Los razonamientos de Agatón presentan, así, los caracteres de la sofística pura. ¿Cómo creer que Platón haya tomado en serio, por un solo instante, la prueba dada por el orador para atribuir al amor la virtud que se llama templanza? "El amor no sólo es justo sino que es también de la más

gran templanza; pues la templanza consiste en triunfar sobre los placeres y sobre las pasiones: ahora bien ¿hay un placer que esté por encima del amor? Si todos los placeres y todas las pasiones están pues, por debajo del amor, éste las domina, y si las domina, es necesario que sea de una templanza incomparable" (196, C). Nada más diferente del estilo ordinario de Platón y por consiguiente, nada que señale más claramente que se trata aquí de un *pastiche*, que el final del discurso, en el que el balanceo de las frases, la abundancia y la redundancia de las imágenes, las asonancias y las alteraciones, forman un contraste tan perfecto con el tono sobrio y severo, habitual en Platón. "Terminaré con un homenaje poético: es el amor el que da la paz a los hombres, la calma al mar, el silencio a los vientos, lecho y sueño al dolor. Él es el que aproxima a los hombres y les impide ser extraños unos a otros. Principio y lazo de toda sociedad, de toda reunión amistosa, preside las fiestas, los coros, los sacrificios. Llena de dulzura y suprime las asperezas. Es pródigo en beneficios y avaro en odios. Propicio a los buenos, admirado de los sabios, agradable a los dioses, objeto de los deseos de los que no lo poseen, padre del lujo, de las delicias, de la voluptuosidad, de dulces encantos, de tiernos deseos, de pasiones, vela por los buenos y descuida a los malos. En nuestras penas, en nuestros temores, en nuestros lamentos, en nuestras palabras, es nuestro consejero, nuestro sostén y nuestro salvador. En fin, es la gloria de los dioses y de los hombres, el maestro mejor y el más bello, y todo mortal debe seguirlo y repetir en su honor los himnos de los que él mismo se sirve para expandir la dulzura entre los dioses y entre los hombres" (197, C).

No se pondrá en duda que el discurso de Agatón es una obra maestra en su género, una obra maestra de amaneramiento, de gracia y de estilo afectados. El poeta no se deja engañar por sus artificios y se le ve sonreír cuando dice:

"A ese dios, oh Fedro, consagro este discurso que he entremezclado con palabras ligeras y serias de la mejor manera que pude hacerlo" (197, E).

Si todo ese cuadro es una parodia, se puede decir que Platón lo ha acariciado con amor. Por lo demás, no a Agatón mismo, sino más bien a la enseñanza que ha recibido, se dirigen las críticas de Sócrates, y aquí no cabe ninguna duda de que es Gorgias quien es señalado por el humor malicioso de Platón. Desde el comienzo de su réplica dice Sócrates: "La elocuencia de Agatón me ha recordado a Gorgias hasta el punto de que verdaderamente me ha sucedido lo que dice Homero: temía que Agatón, al terminar, arrojara sobre mi discurso, de algún modo, la cabeza de Gorgias, ese terrible orador, y petrificara mi lengua" (198, C).

II

Con el discurso de Sócrates el tono cambia, entramos en un orden de ideas completamente nuevo. Ya no se trata de decir, con razón o sin ella, todo lo que de más favorable se pueda hallar sobre el amor, sino de buscar la verdad. Ya no es más con sofistas con los que tenemos que habérnoslas sino con un filósofo.

En pocas palabras Sócrates aniquila los argumentos de Agatón y de los demás convidados. Demuestra, con la más irresistible evidencia, que el amor no es perfecto por sí mismo puesto que es siempre un deseo y supone la privación y el sufrimiento. No exponemos aquí la teoría que Sócrates opone a la de sus interlocutores; es demasiado conocida y está demasiado presente en todas las memorias para que sea útil volver sobre ella. Quisiéramos solamente, en esta ocasión, presentar sobre tres puntos importantes, algunas observaciones que tendrán por objeto mostrar lo que en la teoría de Sócrates pertenece sobre todo a Platón, y señalar

las relaciones de la teoría del amor con la teoría del conocimiento y con el resto del sistema.

1º Es sin duda, porque Platón tenía perfecta conciencia de lo que agregaba de nuevo a la enseñanza de su maestro, es porque retrocedía ante un anacronismo demasiado evidente, por lo que sustituyó a Sócrates con otro personaje, Diotima, mujer de Mantinea. La manera misma con que Sócrates recibe las lecciones de esa mujer, las disposiciones que ella toma (208, B) para asegurarse que él comprende concepciones completamente nuevas, los diversos grados de la iniciación por los cuales ella le hace pasar, muestran claramente que Platón toma aquí, resueltamente, el lugar de Sócrates. "Quizás, Sócrates, haya yo llegado a iniciarte hasta en los misterios del amor, pero en cuanto al último grado de la iniciación, no sé si, aun bien dirigido, podrá tu espíritu elevarse hasta él" (209, E). Si, con todo, ha creído deber conservar el nombre de su maestro y atribuirle discursos que, manifiestamente, éste no ha podido pronunciar, debe de haber tenido para ello un motivo y trataremos más adelante de descubrirlo.

Desde que Sócrates quiere exponer la idea de que el amor es algo intermedio entre el bien y el mal, invoca el nombre de Diotima. Es que, en efecto, se trata aquí de una idea nueva de capital importancia que es, en cierto modo, el eje del platonismo y que no sólo Sócrates no había formulado, sino que estaba en perfecta contradicción con sus teorías más conocidas. Como el amor no es bello ni bueno, como acaba de demostrarlo contra Agatón, Sócrates se cree en el derecho de concluir que es feo y malo. En otras palabras, efectúa una rigurosa aplicación del principio de contradicción que suprime los intermediarios. Es precisamente lo que hacía el Sócrates histórico y con él, todos los contemporáneos de Platón. No hay punto medio entre saber e ignorar. Por eso la virtud es una ciencia y el vicio una ignorancia, como Sócrates no se cansaba de repetirlo. Es

por eso también, por lo que la virtud puede enseñarse. Cuando Diotima pregunta a Sócrates si no hay nada intermedio entre saber e ignorar, el filósofo responde 11): μάλιστά γε (201, E). La teoría de la opinión verdadera, intermedia entre la ciencia y la ignorancia, que participa de la primera porque es verdadera, de la segunda porque no es más que una opinión que no puede dar razón de sí misma, es la gran novedad que introduce Platón en la filosofía. Ya había dicho algo parecido en el *Protágoras* y en el *Menón*, cuando probaba que la virtud no es una ciencia y no puede ser enseñada, pero que es una opinión verdadera, lo que es lo opuesto precisamente de la tesis socrática. Se ve aquí, una vez más, el lazo estrecho que une el *Banquete* con esos dos diálogos, y permite creer que han sido compuestos hacia la misma época. Es la misma idea que Platón retomará aún y defenderá con fuerza al final del quinto libro de *La República*. Es ella, finalmente, la que examinará bajo su forma más abstracta y metafísica cuando, en el *Parménides* y en el *Sofista*, se esforzará en probar que el no ser existe en cierto modo, es decir, que hay algo intermedio entre el ser y la nada. Ahora bien, en el punto en que se hallaba la especulación griega en tiempos de Platón, era necesario establecer violentamente βιάζεσθαι (*Sofista*, 241, D) la existencia del no ser, es decir, una contradicción aparente, para hacer posibles la comunicación o la participación de las ideas entre sí, por consiguiente la existencia del mundo, la posibilidad del juicio afirmativo y la del error. Platón está pues ya, en la época en que escribe el *Banquete*, en posesión de una de las ideas principales de su sistema. Pero aquí sólo debemos considerar la aplicación que hace de ella en el amor. Ella le permite concluir que el amor es algo intermedio entre Dios y los hombres, que es un demonio, un gran demonio, no un dios o, en otros términos, que no es por sí mismo ni bueno ni malo.

¿De dónde le viene pues, su valor y por qué es en al-

gunos casos excelente y detestable en otros? Pausanias y Eriximaco habían formulado ya una distinción entre las dos especies de amor, pero ni uno ni otro supieron discernir las verdaderas razones y determinar lo que constituye el valor del amor. No es, como cree Pausanias, la intención del que obra, pues esta intención es un hecho variable o, como diríamos hoy, un elemento subjetivo. No es más cierto decir, con el mismo Pausanias, que el amor es bueno cuando se dirige a las almas, malo cuando tiene por objeto los cuerpos. En efecto, en el pensamiento de Platón, el amor de los cuerpos tiene su lugar legítimo, a condición de que se le considere como un punto de partida, como un grado inferior desde el cual puede partir el filósofo, pero en el que no debe detenerse. Por otra parte, el verdadero amor se liga, no sólo a las almas, sino también a otros objetos, tales como las ciencias, las leyes, las ideas, y, en fin, su objeto propio es la generación en la belleza y no la posesión de tal o cual objeto. No es tampoco, como cree Eriximaco, la intensidad o la violencia más o menos grande de ese sentimiento, pues todo esto es todavía algo variable y además, poco preciso. En verdad, es por sus frutos que se debe juzgar al amor. Puesto que consiste esencialmente en engendrar en la belleza, será bueno cuando los efectos que produzca sean conformes a la belleza, malo en el caso contrario. Como la belleza misma se eleva de grado en grado, se deberá distinguir las mismas gradaciones en el amor; el más perfecto y verdadero será el que produzca en las almas el conocimiento más alto de las Ideas. En otras palabras, el valor del amor está fundado sobre la realidad metafísica de las Ideas; es sólo en el platonismo donde se puede hallar su verdadera teoría; y por eso, el Sócrates del *Banquete* atribuye a Diotima todas esas concepciones tan poco semejantes y en ciertos respectos, tan opuestas a las del Sócrates histórico.

2º De esa definición del amor y del lugar que le es

atribuído en el sistema de Platón resulta una consecuencia muy importante a la que, quizás, los historiadores no siempre han atendido suficientemente. No siendo el amor, por esencia, ni bueno ni malo, habiendo descendido del rango superior al que lo había elevado el sofista, jamás deberá ocupar en el sistema de Platón, si éste es consecuente consigo mismo, más que un lugar secundario y desempeñar un papel subalterno. En otras palabras, para hablar en el lenguaje de los modernos, el sentimiento o el corazón estarán siempre subordinados a la inteligencia. Es lo que Platón mismo dice, y el papel que atribuye al amor es el de un intermediario que prepara los caminos, el de un guía que conduce a los investigadores hacia la verdad o, según su propia expresión, el de un auxiliar, συνεργόν (212, B). Cualquiera que sea la parte hecha al amor, queda siempre en segundo rango. Como la inspiración poética, como el don de la adivinación y las diferentes especies de delirios enumerados en el *Fedro*, como la opinión verdadera, como la virtud misma, al menos la virtud popular y política, pertenece, no a la parte superior del alma, que tiene por asiento la cabeza, sino a esa facultad intermedia y a esa región media cuyo asiento es el pecho.

Sin embargo, Sócrates y Diotima, a pesar de las reservas del comienzo del discurso, hacen del amor un elogio tal, hablan de él en términos tan entusiastas y, en último análisis, le atribuyen un papel tan importante, que no habría que sorprenderse si algunos intérpretes se han engañado acerca del verdadero pensamiento del filósofo. Se ha creído a veces que el entusiasmo o el amor eran el término supremo, el coronamiento de la filosofía de Platón, que la dialéctica concluía en el amor y se subordinaba a él, de tal modo que, en último análisis, la filosofía del autor del *Banquete* sería una filosofía del sentimiento y pondría el corazón por encima de la razón. Sin ir tan lejos y sin hacer de Platón un místico, otros han podido concebir que

el amor y la dialéctica, el sentimiento y el pensamiento, se confunden en un mismo acto, concurren al mismo objeto y tienen igual parte en el conocimiento supremo. En fin, otros atribuyendo a Platón, anticipadamente, una doctrina sostenida por algunos modernos, han creído que, según él, el acto supremo del pensamiento exige el concurso simultáneo de todas las potencias del alma, y se han autorizado con el texto de *La República* (VII, 518, C), en el que se dice que es necesario ir a la verdad con el alma toda entera: σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Hay aquí, sin embargo, un triple error, y basta para convencerse de ello, leer atentamente el texto mismo del *Banquete*. El amor pasa por todos los grados hasta el término supremo de la iniciación. Se eleva de la belleza de un cuerpo a la belleza de todos los cuerpos, luego a la belleza de las almas, finalmente a la de las acciones humanas y de las leyes. Pero observemos que, por encima de todas esas bellezas, sitúa Platón las bellas ciencias, τὰ καλὰ μαθήματα (211, C), y por encima de estas ciencias mismas, el último término, que es llamado también 12) μάθημα (211, C). Es la ciencia de lo bello la que es la belleza misma. Las palabras que con más frecuencia vuelven en este pasaje son: *saber, ver, mirar, contemplar*. Dicho de otro modo, la contemplación puramente intelectual es siempre, a ojos de Platón, la forma más perfecta de la vida. El amor es un conductor que nos lleva hasta ese término supremo, pero cuando llegamos a él su papel se ha terminado. Lo único que le queda por hacer es retirarse para hacer lugar a lo que es más noble y divino que él, la intuición pura de la razón. El filósofo matemático, el legislador de *La República* y de *Las Leyes* no está en desacuerdo con el poeta del *Banquete*.

Esta interpretación es, por otra parte, confirmada, sin que sea necesario insistir sobre una aproximación tan evidente, por el pasaje a menudo citado del *Fedro* (247, B), en el que el filósofo nos presenta las almas, detrás del

cortejo de los dioses, contemplando fuera del cielo las esencias eternas. Igual doctrina también en el texto tan conocido con que termina el sexto libro de *La República*. El último término es siempre una ciencia, un conocimiento, una pura contemplación. La Idea misma de lo bello no es más que un aspecto de la Idea suprema, la Idea del bien, que está muy por encima de ella: principio inefable de todo conocimiento como de toda realidad. Por todas partes, se ve, Platón es fiel a la misma doctrina. El amor ha terminado su obra cuando nos ha conducido al umbral de la verdad; el sentimiento es sólo un medio para elevarse al pensamiento: no lo reemplaza ni lo iguala. Platón es un puro intelectualista.

En cuanto al texto del séptimo libro de *La República* (518, C), la interpretación que de él se ha dado reposa sobre una simple equivocación. Si se lee bien el pasaje entero, se verá que Platón no ha pensado un sólo instante en considerar el sentimiento como un elemento de la creencia o del conocimiento. Cuando se quiere ver bien el sol, hay que volver hacia él la mirada y, para esto, ejecutar con el cuerpo todo un movimiento de conversión. Igualmente, para contemplar el sol del mundo inteligible, es necesario dirigir hacia él el ojo del alma, es decir, la pura razón, haciendo cumplir al alma entera un movimiento, περιαγωγή, análogo al del cuerpo. Pero así como es con los ojos y no con el resto del cuerpo como vemos el sol visible, igualmente es con el ojo del alma, es decir, con la razón pura, que vemos el sol inteligible. Las otras partes del alma no intervienen en este acto, así como los pies, las manos o las orejas no son necesarios para la visión sensible. Lejos de implicar una intervención del sentimiento en el conocimiento supremo, el texto del séptimo libro prueba, precisamente, lo contrario, y allí, como en todos los otros textos, es el pensamiento sólo el que alcanza lo absoluto.

Así, la doctrina de Platón ha estado siempre de acuerdo consigo misma. El poeta del *Banquete* no está en desacuerdo con el matemático del *Filebo* y del *Sofista* o el legislador de *La República* y de *Las Leyes*. El platonismo no hace ningún lugar al misticismo, es un puro intelectualismo. No hay nada en Platón que se parezca a la quinta parte de la *Ética* de Spinoza, no hay nada de común entre el *amor Dei intellectualis* y el amor descrito por Diotima de Mantinea.

3º A pesar de todo, es cierto que el amor ocupa un lugar grande en el sistema de Platón. En qué consiste ese papel de intermediario y de auxiliar que le es atribuído, he aquí lo que nos queda por investigar.

Recordemos, primeramente, los textos que prueban hasta qué punto toma Sócrates en serio la teoría del amor, y qué gran papel le atribuye. Hace profesión de no conocer sino una cosa, el amor 13) οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἤ τὰ ἐρωτικά (177, E). Así todavía, después de haber expuesto las ideas de Diotima, agrega: "En cuanto a mí, honro todo lo que se relaciona con el amor, lo hago objeto de un culto muy particular, lo recomiendo a los otros, y en este momento mismo, vengo de celebrar lo mejor que puedo, como lo hago incesantemente, la potencia y la fuerza del amor" (212, B). En todo el resto del discurso la misma idea vuelve incesantemente.

La función del amor es, según el discurso de Diotima, engendrar en la belleza, y, si se lo examina bajo su forma más elevada, hacer nacer la virtud en las almas que son capaces de ello (210, C): 14) τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους. Ya no se trata más aquí, de perseguir o siquiera de alcanzar la belleza. Se trata de producir o de engendrar las virtudes, y las más altas virtudes son ciencias. En otras palabras, si se eleva de los cuerpos a las almas y de las almas a las ciencias o a las virtudes, la función esencial del amor es

enseñar la virtud. Es, por otra parte, lo que Sócrates dice expresamente. La verdadera 15) παιδεραστία es una pedagogía. Se puede tomar por equivalentes estas dos expresiones: enseñar la virtud y 16) ὀρθῶς παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας (*Fedro*, 247, A): "Cuando de las bellezas inferiores uno se ha elevado, por un amor bien entendido por los jóvenes, hasta esa belleza perfecta, y se comienza a entreverla, se logra casi el objeto" (211, B).

Esta identificación del amor con la enseñanza de la virtud tiene algo que nos sorprende un poco y que choca con nuestros hábitos de espíritus modernos. Es, sin embargo, conforme al espíritu y a la letra del platonismo, y es fácil comprender su verdadera significación. Quiere ella decir que no es sólo mediante fórmulas abstractas, secas demostraciones y procedimientos puramente dialécticos, como uno se eleva hasta la virtud. Por lo menos, la dialéctica debe ser activa y viviente, el razonamiento debe estar acompañado del calor que anima y vivifica el alma, de la convicción que persuade, del entusiasmo que arrebata y de la inspiración que ilumina. Uno puede elevarse mediante sus solas fuerzas hasta los más altos grados del conocimiento, pero es que entonces uno halla en sí mismo esa fuente de calor y de vida sin la cual la ascensión hacia el bien es imposible. A medida que el espíritu avanza en el descubrimiento de la verdad, el entusiasmo lo gana y, como dirá más tarde Platón en *La República* (VI, 499, E), no cabe contemplar las verdades eternas sin experimentar, por lo mismo, el deseo de realizarlas y de engendrar o de crear seres que se les parezcan. Pero el método más breve y seguro es recurrir a un intermediario hábil que, habiendo ya recorrido las diversas etapas del camino, pueda conducir a los iniciados más directamente y más seguramente a la verdadera ciencia. Tal es el papel del maestro de sabiduría, del verdadero filósofo. En verdad, esta enseñanza de la virtud por el amor no puede producirse en todas las almas,

sino sólo en aquellas predispuestas por una feliz disposición natural o un don divino, θεία μοῖρα. Es lo que Platón expresa cuando dice que el amor engendra en la belleza, que no puede ligarse a nada feo: y por eso decía Sócrates también, que estaba siempre a la búsqueda y como al acecho de jóvenes bellos. Jugaba con las palabras, pues es la belleza del alma, como se ve en lo que sigue del *Banquete* (210, C), y no la del cuerpo, lo que él perseguía. Pero, por sí mismos, estos gérmenes tampoco son suficientes. Hay que fecundarlos y desarrollarlos. Y tal es el papel del amor o de la enseñanza. Entre el amor y la virtud hay la misma diferencia que entre la investigación de la verdad y la ciencia, que entre la filosofía y la sabiduría. El amor no es sabio ni prudente, sino que es filósofo (204, B), y el filósofo, a su vez, tal como lo concibe Platón, está inspirado por el amor, de tal modo que la definición del verdadero amor se confunde con la del verdadero filósofo.

Si interpretamos bien el pensamiento de Platón, la idea principal del *Banquete* consiste en buscar una respuesta a la cuestión tan agitada en las escuelas socráticas, de si la virtud puede enseñarse, y cómo. La respuesta es que puede enseñarse por el amor. Si el filósofo ha hecho tabla rasa de todas las teorías sofísticas, si ha fundado su definición del amor sobre la teoría de las Ideas, es para llegar en el discurso de Diotima a la definición del amor o de la enseñanza de la virtud. Se ve cómo el amor ocupa, siempre, un rango subalterno y secundario. Sólo es un intermediario y un auxiliar. Su misión consiste en una propaganda moral y espiritual, permanece siempre por debajo de la verdadera ciencia. Su papel es, sin embargo, considerable, puesto que se confunde con la filosofía misma.

Si es así, se ve que el *Banquete* tiene por objeto resolver la cuestión planteada, pero incompletamente resuelta, por el *Protágoras* y el *Menón*. Tendremos, por otra parte,

oportunidad de indicar los vínculos estrechos que unen a esos tres diálogos. Vemos aquí ya, muy claramente, cómo se completan y forman una especie de trilogía. Podemos seguir paso a paso el desenvolvimiento del pensamiento de Platón y mostrar cómo poco a poco se completa. En el *Protágoras*, que es, sin duda, el primero en fecha, le acometieron dudas acerca de la legitimidad de la teoría socrática y, sin estar todavía decidido, comienza a alejarse de su maestro. En el *Menón* va más lejos. Abandona, a la vez, la idea de que la virtud puede enseñarse y la fórmula socrática inseparable de ella: la virtud es una ciencia. Reconoció que hay un término medio, no advertido por Sócrates, entre la ciencia y la ignorancia: la virtud es una opinión. La conclusión del *Menón* es muy precisa y formal: 17) Ἀρετὴ ἂν εἴην οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ (99, E). En el momento en que escribe el *Banquete*, Platón no abandona nada de esta teoría. La virtud no es natural, no es dada completamente hecha a nadie, tampoco es enseñable, si se entiende con ello que se podría darla a todo el mundo mediante una enseñanza apropiada. Tiene por condición un don o un favor divino, θεία μοῖρα. El autor sólo engendra en la belleza. Sin embargo, la enseñanza es necesaria para desarrollar esas disposiciones naturales. Si se trata de la virtud política y popular, como dirá más tarde en *La República*, es a las leyes, a la educación instituída por el Estado que incumbe la tarea de formar esos hábitos que constituyen virtudes. Si se trata de la virtud más alta o de la ciencia, el *Banquete* nos enseña cómo puede desarrollársela. Esta enseñanza no es puramente abstracta y teórica. El deseo del bien, el amor de la virtud, el ejemplo, sobre todo, son indispensables a quien quiera impartirla.

Con esta concepción se relaciona también toda la teoría de la mayéutica y la afirmación, tan a menudo repetida por Sócrates, de que no sabe nada y de que sus conversa-

ciones sólo tienen por objeto hacer surgir la verdad de espíritus que ya la contienen.

Quizás uno se sorprenda de que, modificando la doctrina de un maestro que no sabía más que una sola cosa, el amor, Platón, que sabe muchas otras, no haya tenido escrúpulos en poner en boca de ese mismo Sócrates una doctrina que supone toda la teoría de las Ideas y sólo tiene sentido en una filosofía en la que Sócrates jamás pensó. Pero, además de que es Diotima, como hemos ya indicado, la que está en escena, hay que observar que, yendo al fondo de las cosas, y en cierto sentido, el pensamiento de Platón no difiere del de su maestro. Piensa, como él, que la virtud, al menos en su forma más alta, es una ciencia y puede enseñarse. Sólo se aleja de él por el modo como concibe esta enseñanza y haciendo ver que no se limita a discursos y demostraciones. ¿Hay que agregar todavía, que si Sócrates no conoció distintamente la verdadera definición de la filosofía y del amor, la había entrevisto y adivinado como por una especie de instinto o de inspiración divina? Había hecho más y mejor aún; la había puesto en práctica, y había unido el ejemplo al precepto. Podía Platón, legítimamente, atribuirle toda esta teoría porque, en último análisis, es en el método y en la vida de Sócrates donde halla el modelo de la verdadera enseñanza filosófica.

III

El séptimo discurso del *Banquete*, el de Alcibíades, hace el elogio, no del amor, sino de Sócrates (214, E), y parece ser un asunto completamente nuevo. Hay que convenir, por otra parte, que las altas especulaciones y las elocuentes palabras de Diotima forman un contraste singular con los chistes que declama, ebrio, Alcibíades. De las

unas a los otros el pasaje es un poco brusco y el lector tiene el derecho de quedar, por un instante, desconcertado. Basta, sin embargo, un poco de atención para ver que, si el tono es completamente nuevo, el asunto, en el fondo, es el mismo, y es bastante fácil reanudar el hilo, aparentemente roto, del pensamiento de Platón.

El elogio del amor deviene del elogio de Sócrates, porque Sócrates es un verdadero filósofo y el amor digno de este nombre no existe sin la verdadera filosofía. El elogio de Sócrates deviene a su vez, una apología, y esta apología está directamente dirigida contra Aristófanes. Es lo que nos queda, brevemente, por mostrar.

El discurso de Sócrates ha mostrado que la definición del amor está estrechamente ligada a la del verdadero filósofo. Ha indicado, *in abstracto* y en general, su misión y su papel, que consisten en enseñar la virtud. Se trata ahora de mostrarnos al mismo filósofo actuando y, por así decir, en carne y hueso, viviendo y hablando entre los hombres. Entre las dos partes del diálogo existe la misma relación que entre lo abstracto y lo concreto, la teoría y la práctica, el principio y la aplicación. El ideal ha descendido del cielo para realizarse sobre la tierra: es Sócrates quien lo personifica. Se nos ha mostrado que él sabe sólo una cosa: el amor, y que él mismo se declara escrupulosamente fiel a sus leyes. Hacer el elogio de Sócrates es, pues, hacer también el elogio del verdadero filósofo y, por lo mismo, del amor; a despecho de la apariencia, el asunto del diálogo es, pues, siempre el mismo.

En el retrato que traza Alcibíades pronto se ha discernido, a través de todos los desatinos o de todas las exageraciones con que lo recarga, el fondo serio y la verdadera intención del autor. Platón cuida advertirnos con notable insistencia que él sólo dice la verdad y que desafía toda contradicción. El mismo cuidado de la verdad y de la exactitud que Sócrates mostró cuando opuso un elogio

mesurado y acompañado de reservas al elogio sin restricciones de los sofistas, lo muestra Alcibíades, a su vez, hablando de Sócrates mismo: "Diré la verdad, dice Alcibíades, considera si tú lo consientes".— "¿Si lo consiento? Lo exijo".— "Te obedeceré, responde Alcibíades. Pero he aquí lo que tienes que hacer: si digo algo que no sea verdad, interrúmpeme si quieres, y no temas desmentirme, pues, conscientemente, no diré ninguna mentira" (214, E). Y un poco más lejos: "Sócrates creerá, quizás, que busco hacer reír; pero esas imágener tendrán por objeto la verdad —si no temiera pareceros completamente ebrio, os lo atestiguaría mediante juramento . . . — Es necesario que os diga toda la verdad; estad, pues, atentos, y tú, Sócrates, repréndeme si miento. En cuanto a lo que sigue no lo oiríais de mí si, primeramente, el vino con o sin la infancia no dijese siempre la verdad, según el proverbio, y si ocultar enseguida un rasgo admirable de Sócrates después de haber emprendido su elogio no me pareciese injusto . . . —Creo, Sócrates, que sobre todo esto no me desmentirás. Y es también evidente que tú no podrás discutirme ni acusarme de mentira". Tales son las precauciones que toma Platón para obligarnos a tomar en serio las palabras de Alcibíades, y en presencia de sus afirmaciones reiteradas no cabría poner en duda que su intención ha sido trazar un retrato auténtico y fiel. Tiene un valor histórico.

Se puede volver a hallar, rasgo por rasgo, en la imagen de Sócrates trazada por Alcibíades, todos los caracteres del verdadero filósofo, tales como han sido precedentemente indicados. Ante todo, Sócrates mismo dice que el amor es la cosa de la que más se ha ocupado siempre y que siempre ha estado sometido a él. Alcibíades lo presenta, agradablemente como siempre, al acecho de bellos jóvenes, y Sócrates mismo finge estar enamorado de Agatón. Pero hay que observar, antes que nada, que, de acuerdo con las palabras de Diótima, este amor de Sócrates no se dirige a un solo

joven bello sino a todos aquellos en los que se halla la belleza. Está enamorado a la vez de Alcibíades, de Agatón, de Carmides y de Eutidemo y de muchos otros a quienes ha engañado del mismo modo, fingiendo ser amante de ellos (222, B). Además, no es la belleza física lo que le atrae, sino la belleza moral. "Sabed que la belleza de un hombre es, para él, el objeto más indiferente. No se imagina hasta qué punto la desdeña" (216, D). Es lo que decía Diotima. "Él debe considerar la belleza del alma como más valiosa que la del cuerpo, de modo que un alma bella, aun en un cuerpo desprovisto de atractivo, baste para atraer su amor y su atención, y para hacerle engendrar en ella los discursos más apropiados para hacer mejor a la juventud" (210, C). En fin, todos los discursos que dirige a esos jóvenes, las interminables cuestiones con que los acosa, los cuidados con que los envuelve, tienen siempre un solo y mismo objeto: desarrollar en ellos los gérmenes de virtudes que encierran. Es cierto que el ejemplo de Alcibíades parece bastante mal elegido para dar una idea elevada de la eficacia de la enseñanza de Sócrates, y sabemos que, más de una vez, se le ha incriminado al filósofo haber formado tal discípulo. Pero Platón ha visto bien la dificultad y se puede creer que no sin intención eligió ese ejemplo. Cuida hacer decir a Alcibíades mismo que es a pesar de la enseñanza de su maestro, y por que le ha sido infiel como ha devenido lo que es: "Al escuchar esto, Marsias, la vida que llevo me ha parecido a menudo insoportable. No negarás, Sócrates, la verdad de lo que digo; y siento que aun en este momento, si escuchara tus discursos, producirían en mí la misma impresión . . . Este hombre despierta en mí un sentimiento del que no se me creería susceptible, el de la vergüenza. Sí, sólo Sócrates me hace ruborizar, pues tengo conciencia de no poder oponer nada a sus consejos, y sin embargo, después de haberlo abandonado, no me siento con fuerzas para renunciar al

favor popular. Le huyo, pues, y le evito; pero cuando le vuelvo a ver, me ruborizo ante sus ojos por haber desmentido mis palabras con mi conducta, y a menudo, creo, hasta desearía que no existiera. Y sin embargo, si esto ocurriese, sé que sería más desgraciado aún, de modo que no sé que hacer con este hombre" (216, B).

El escabroso relato en que se empeña Alcibíades, la tentación y la prueba a que somete la virtud de su maestro, tienen por objeto, manifiestamente, mostrarnos qué es lo que hay que pensar del pretendido amor de Sócrates por los jóvenes, y que en todo esto no hay más que juego e ironía socráticas. Los rasgos tomados de la vida de Sócrates con los cuales termina el retrato trazado por Alcibíades, su conducta en Potidea y en Delio, todos esos actos realizados a plena luz y que cada uno podía controlar, muestran claramente que Sócrates no se limitaba a los discursos, sino que predicaba con el ejemplo y la acción. Es, sin duda, porque fué en la práctica el modelo acabado de las virtudes que enseñaba, que Sócrates ejerció sobre toda la juventud que lo rodeaba una influencia tan poderosa y le inspiró ese entusiasmo apasionado del que es testimonio fiel y elocuente el discurso de Alcibíades. Era, para ellos, algo así como un ser extraordinario y único ese hombre que podía, como se decía más tarde del sabio estoico, beber indefinidamente sin estar nunca ebrio, capaz de resistir ante los más intrépidos bebedores como Agatón y Aristófanes, y que sabía ser, también, el más sobrio de todos los hombres, el más mesurado, el más sufrido, el más independiente de la suerte al mismo tiempo que era la inteligencia más segura y sutil, y el más elocuente que se hubiese escuchado nunca. "Se podría comparar a Brásidas u otro con Aquileo, a Pericles con Néstor o Antenor, y hay otros personajes entre los cuales sería fácil establecer comparaciones semejantes. Pero no se encontrará a nadie, ya entre los antiguos,

ya entre los modernos, que se aproxime en nada a ese hombre, en sus discursos, en sus originalidades" (221, C).

Sin embargo, el análisis del *Banquete* no está terminado cuando se ha fijado el objeto y se ha mostrado la unidad del diálogo. Queda todavía por explicar la forma particular que el autor le ha dado y, sobre todo, el modo tan original con que ha tratado el retrato de Sócrates. Tocamos aquí una de las cuestiones más interesantes que plantea la interpretación del *Banquete*. Si no nos equivocamos, Platón se propuso un doble objeto. Al mismo tiempo que pintaba el retrato de Sócrates, quiso oponerlo a la caricatura que de él había dado Aristófanes, y así, el *Banquete*, al mismo tiempo que trata una alta cuestión de filosofía moral es, una respuesta a *Las Nubes*. Es para señalar esta intención que Platón ha hecho figurar a Aristófanes entre los convidados de Agatón. Ya hemos recogido numerosas muestras de malevolencia, repartidas en toda la obra. El poeta cómico, como, por otra parte, todos los oradores de la primera parte, es tratado en adversario. La misma intención reaparece también en la última parte. Platón nos muestra a Aristófanes, después del discurso de Sócrates, dispuesto a responderle e impedido sólo por la súbita irrupción de Alcibíades ebrio. De un modo análogo, en el *Protágoras* (347, B), en el momento en que Hippias quiere dar una explicación inútil, Alcibíades lo hace callar sin miramientos y lo posterga; ¿no es un modo de recordarnos la presencia del adversario, atraer nuestra atención sobre él como para advertirnos que es a él a quien se va a responder? En el momento en que Sócrates va a sentarse junto a Agatón, Alcibíades le reprocha amablemente que prefiera "la vecindad de ese bello joven" a la de Aristófanes o a la de algún otro gracioso o que se aplique a serlo, οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει, οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καί βούλεται (213, C). Si, un poco más lejos (218, A), Aristófanes es contado, con Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón, entre los amigos

de la filosofía, delante de los cuales puede decirse lo que no se diría ante la multitud, es quizás, simplemente, porque se trata de uno de los convidados, a menos que no se trate también de una mordaz ironía. Aristófanes puede también tomar su parte en la alusión dirigida, al pasar, por Platón cuando, después de haber hablado del discurso de Sócrates, en el que se trata a cada momento de herreros, de curtidores, de zapateros, agrega que él provoca "la risa de los tontos y de los ignorantes", ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος καταγελάσειε (221, E). En fin, el retrato de Sócrates termina con una alusión directa, una cita expresa de *Las Nubes,* sobre la cual volveremos en seguida y que bastará, por sí sola, para poner alerta al espíritu y revelar la intención polémica del diálogo.

Para alcanzar mejor a su adversario, Platón se sitúa sobre su propio terreno. Le toma sus propias armas. Es en modo cómico como presenta la apología de Sócrates; así como ha parodiado a Lisias en el *Fedro,* y a los sofistas en la primera parte del *Banquete,* es ahora a Aristófanes mismo a quien determina, en cierto modo, parodiar.

De allí, sin duda, la introducción del personaje Alcibíades en el diálogo. Muchos motivos han podido llevar a Platón a tomar a Alcibíades como portador de la palabra. Era, hemos visto, una ocasión para responder a los adversarios de Sócrates, que hacían remontar hasta él la responsabilidad de las faltas de su discípulo. Era, además, el medio de hacer aceptar un relato escabroso y detalles íntimos, útiles para el fin que el autor se proponía, pero que no hubiera podido tolerarse en boca de otro personaje que no fuese Alcibíades ebrio. Pero era, sobre todo, un medio fácil de responder a Aristófanes en el tono de la comedia y de pagarle con su propia moneda. El poeta filósofo cuida, por otra parte, advertirnos que todas esas bromas ocultan un fondo serio. Hemos mostrado hace un momento qué

precauciones tomó para no permitir a sus lectores ninguna ilusión sobre este punto.

Cabe asegurar, examinando atentamente el retrato de Sócrates, que está compuesto de modo que nos dé una idea diametralmente opuesta a la que Aristófanes había dejado en el espíritu de los atenienses. Era necesario aludir al rostro y al exterior de Sócrates, que él había señalado tempranamente a la atención de los atenienses y a las burlas de los poetas cómicos. Pero al comparar a Sócrates con un Sileno o un Marsias, Platón ha cuidado agregar que se parece a esas estatuillas que se ven en los talleres de los artistas y que bajo sus apariencias grotescas encierran, en su interior, alguna divinidad. Otra particularidad había dado lugar a la malignidad de sus contemporáneos. Era la extravagancia de sus actitudes, sus silencios, su inmovilidad durante largas horas, y su tendencia a aislarse de los demás hombre para seguir mejor sus reflexiones. Es quizás, a esas singularidades de la actitud de Sócrates que alude Aristófanes al representarlo en un cesto suspendido entre el cielo y la tierra. Platón no niega esas extravagancias. Nos lo muestra, al contrario, desde el comienzo del diálogo, deteniéndose antes de entrar en el domicilio de Agatón, y perdido durante largo rato en sus meditaciones. Igualmente, al final del discurso, lo vemos en el sitio de Potideo permanecer inmóvil un día y una noche entera, lo que provocó entre sus compañeros sorpresa y hasta un poco de irritación (220, D). Pero si Sócrates se aisla así del resto de los hombres no es, como lo pretendía su enemigo, para ocuparse de pamplinas o para medir la extensión del salto de una pulga. El pensamiento del filósofo se dirige a las más altas cuestiones, y Platón atestigua que sólo abandonaba sus investigaciones cuando había llegado a satisfacer las exigencias de su espíritu (175, D). Después de la larga meditación ante Potidea, cuando vuelve a sí mismo, su primer cuidado es dirigir una plegaria al sol.

Es quizás una respuesta a la acusación de impiedad ya indicada en *Las Nubes*. De todas las acusaciones dirigidas contra Sócrates, ninguna era más grave y había impresionado más a sus jueces que la de corromper a la juventud. Es a ella sobre todo que había que responder, y es también sobre este punto que se concentra el esfuerzo principal de Platón.

Hemos mostrado que el retrato trazado por Alcibíades tiene precisamente por objeto hacer conocer esta enseñanza tan calumniada. Quiere responder con hechos a las acusaciones difundidas contra su maestro y recordar actos cumplidos a plena luz y de los cuales todos los atenienses habían podido ser testigos. De allí, sin duda, el cuidado con que Platón insiste acerca de los principales sucesos de la vida de Sócrates. En momentos difíciles, durante los rigores del invierno, se le ve en el sitio de Potidea soportar el calor y el frío, el hambre y la sed, con una energía que sus compañeros admiraban sin poder imitar. En una batalla salva la vida a Alcibíades, y cuando se le quiere, por su valor, dar el premio que tan bien ha ganado, muestra un desinterés sin igual y hace entregar el premio a Alcibíades. Después de la derrota de Delio se le ve, hoplita pesadamente armado, avanzar tranquilamente entre los fugitivos perseguidos por el enemigo. Tiene firmeza y su actitud quita a sus enemigos ganas de atacarlo. Como en Atenas, marcha arrogante y con ojos amenazadores: 18) ἔμοιγε ἐδόκει, ὦ 'Αριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, βρενθυόμενος καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλων (221, B). Son éstas las mismas expresiones de Aristófanes en *Las Nubes* (v. 361). Aquí la alusión es evidente: es un ataque directo, un golpe certero. Se trata, sin duda, de uno de esos detalles familiares, de uno de esos rasgos de fisonomía que los poetas cómicos saben captar al vuelo y que se graban fácilmente en el espíritu de las multitudes. Se reprochaba a Sócrates su mo-

do de andar y el movimiento de sus ojos. Platón recurre también a ese recuerdo popular, pero para interpretarlo en un sentido muy diferente. Estamos lejos del personaje grotesco que *Las Nubes* nos presentaba, perdiendo su tiempo en decir tonterías ante jóvenes atolondrados. Estamos en presencia de un valiente ciudadano que cumple con su deber, lleno de valor. Tal es ese corruptor de la juventud, tal es el hombre a quien se acusaba de desviar a los jóvenes de la vida pública y de sus deberes de soldados.

Así, el autor del *Banquete* se propuso un doble objeto. Ha definido el amor tal como lo comprende y, para completar su definición, ha definido la misión del verdadero filósofo y trazado el retrato de Sócrates. Ha opuesto luego el retrato auténtico de su maestro a las caricaturas que de él habían sido hechas y principalmente a la de Aristófanes. Vengó a Sócrates haciéndolo conocer. El elogio del amor tornóse el elogio de Sócrates, y el elogio de Sócrates se convirtió, naturalmente, en apología. Por eso, el *Banquete* cuyas relaciones con el *Protágoras* y el *Menón* hemos mostrado, se relaciona también con la *Apología de Sócrates*, de la que es en cierto modo el complemento. Después de los acusadores públicos les toca el turno a los que habían dado en el teatro la señal del ataque. Si Platón quería defender la memoria de su maestro, no podía contentarse con oponer afirmaciones a afirmaciones o bromas a bromas. El único procedimiento digno de él era ir al fondo de las cosas, mostrar la realidad tal como era y remontar, por eso, hasta los principios filosóficos. Es sólo tomando el asunto desde arriba, definiendo la misión del filósofo, como podía hacernos comprender el verdadero papel de Sócrates y trazar un retrato digno de él. Por otra parte, se comprende que Platón, tratando una cuestión de alta filosofía moral, la misma que —tenemos la prueba— era a menudo agitada a su alrededor, esto es, la de saber si la virtud puede enseñarse, haya sido conducido a mostrar cómo debe el

filósofo comprender su tarea. De allí a pintar la imagen fiel de su maestro no había más que un paso. Le habrá parecido, al mismo tiempo, oportuno dar rienda suelta a su humor batallador y rendir a sus adversarios retribuyéndoles con creces los golpes que su maestro había recibido. Con un arte refinado, con una soltura y sutileza de que era capaz un genio como el suyo, supo perseguir, sin confundirlos, dos fines bien distintos, mezclar hábilmente los procedimientos más diversos y pasar sin esfuerzo de la más alta elocuencia al humor cómico más centelleante y mordiente.

Gomperz, al terminar el delicado análisis que ha dado del *Banquete*, descubre, también él, una intención apologética, pero cree que es sobre todo al libelo de Polícrates que se propuso responder Platón (*Les penseurs de la Grèce*, pág. 411). Señala también el misticismo erótico particular a Platón y agrega: "Nos animamos, aunque con vacilación, a dar un paso más y a indicar el principal objeto de ese amor espiritualizado por los hombres. Queremos hablar de Dión, a quien Platón consagró un epitafio impregnado del recuerdo de un sentimiento apasionado. Con ese príncipe, que ya no era un adolescente sino, precisamente, como lo afirma Diotima, un joven de cerca de veinte años, tan bello de cuerpo como bien dotado por el lado del espíritu, cuando Platón, con más de treinticinco años de edad, lo encontró en Siracura, el discípulo de Sócrates no solamente filosofó. De acuerdo con él formuló también proyectos de renovación política y social y esperó realizarlos con su apoyo" (íd., pág. 412). Estas explicaciones son ingeniosas, plausibles, quizás verdaderas. Es cierto, por otra parte, que en materia tal no hay que pretender una certeza absoluta. Confieso, sin embargo, que me es muy difícil tomar completamente en serio el erotismo, aun corregido por la palabra *místico*, de Sócrates. Y parece que hay, en las metáforas en que se complace Sócrates, un poco de simbolismo y una ironía que juega con el sentido de las palabras. Es, por lo menos, la opinión de Alcibíades, afirmada, sin rodeos, en dos oportunidades (216, D; 222, B).

Hipótesis por hipótesis, la que aquí presentamos tiene quizás también su valor. Parece justificada por los textos, se acuerda bastante bien con los otros diálogos de Platón, no es indigna quizás del conjunto del sistema; tiene el mérito de mostrar un nuevo aspecto del carácter de Platón e ilumina una forma a menudo olvidada de su genio tan variado y rico: "Corresponde al mismo hombre ser a la vez poeta trágico y poeta cómico".

EL DEVENIR EN LA FILOSOFIA DE PLATON *

Platón no es un idealista en el sentido moderno de la palabra. La sombra de existencia que atribuye al mundo exterior no implica su no-realidad. Tan resueltamente como Heraclito, Platón cree en la realidad del mundo sensible. El Teeteto es la prueba: se demuestra en él que el mundo de las cosas que pasan no es el mundo de la ciencia. Nada más se demuestra en él. El mundo del devenir existe. ¿Qué es lo que comprende? Todo lo que no forma parte del mundo de las Ideas; todo lo que existe aquí abajo, los seres del mundo físico, los vivientes, las almas, los dioses. ¿Hasta comprendido el Demiurgo? Hay que convenir que el Demiurgo sirve de intermediario entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas. Hay que figurárselo en el límite de esos dos mundos. De allí resulta que una exposición completa de las ideas de Platón sobre el devenir comporta las divisiones siguientes: 1º, el Demiurgo; 2º, el alma universal; 3º, el alma humana; 4º, la materia; 5º, el mundo físico.

I. — El Demiurgo

Se plantea un primer problema. ¿El Demiurgo es el Dios de la filosofía platónica? La sinceridad religiosa de Platón no ofrece ninguna duda. Las expresiones que designan a Dios le son familiares y, cada vez que se tropieza con ellas, sorprende el respeto que inspiran al filósofo. En el libro segundo de *Las Leyes,* defiende Platón la doctrina de la Providencia. En el *Timeo* nos muestra a Dios modelando el universo. Dios es, pues, el autor del mundo. ¿Pero en qué medida lo es? ¿Y si el mundo sensible sólo existe como participación de las Ideas, la existencia de éstas no es necesaria al Demiurgo? En pocas palabras, ¿cómo hay que concebir la relación de las Ideas con Dios? Una primera respuesta, y la más satisfactoria de todas para nosotros, modernos, consiste en concebir las Ideas como manifestaciones de la inteligencia divina. Dios es el lugar de las Ideas: entre ellas y Dios no es posible distinción alguna desde el punto de vista de la sustancia. Si fuera de otro modo, apenas cabría explicarse los caracteres que constantemente revisten las Ideas: eternidad, pureza, perfección, etc. Es así, por otra parte, como Tomás de Aquino considera las Ideas platónicas.

Por satisfactoria que una interpretación tal pueda parecer, hay motivos para combatirla. Aristóteles no la menciona en ninguna parte. No se la trata en los *Diálogos.* Y se explica. En efecto, si, como el *Timeo* da fe, las Ideas son los modelos eternos que sirven para dirigir el trabajo del Demiurgo, es que el Demiurgo les es exterior. Además, las Ideas son concebidas como verdaderas sustancias que existen por sí mismas y no dependen de ninguna otra realidad. Al pretender representarlas como pensamientos de Dios se las desnaturaliza. Pues es necesario, absolutamente, elegir entre estas dos proposiciones: "las Ideas sólo existen en Dios" y "las Ideas existen por sí mismas". Ahora bien, de esas dos proposiciones, la segunda vuelve incesantemente en los *Diálogos.* La otra no es mencionada en ninguna parte, ni siquiera implícitamente. Agreguemos que parece haber sido refutada en el *Parménides,* allí donde se nos

* En colaboración con LIONEL DAURIAC.

dice que las Ideas no pueden ser pensamientos: "de otro modo todo pensaría".

Estas dificultades, decisivas a nuestros ojos, no han escapado a la crítica alemana. Para evitarlas, Stallbaum y Zeller han tratado de ver en la Idea del Bien el Dios del platonismo. ¿En el libro sexto de *La República* no se nos dice que la Idea del Bien está en la cima de la jerarquía de las Ideas, que ella es en el mundo inteligible lo que el sol en el mundo sensible, que nada existe ni puede ser conocido sino gracias a ella? Fuente de toda existencia y de toda inteligibilidad ¿cómo puede la Idea del Bien no ser Dios? Es cierto que le falta la personalidad. Es cierto, además, que estamos en los comienzos de la especulación filosófica y no sería conveniente exigir de Platón, en lo que se refiere al problema de las relaciones de Dios y del mundo, una precisión que los modernos no siempre han sabido alcanzar.

Ciertamente, es una interpretación mucho más conforme que la precedente, con el espíritu y aun la letra del platonismo. Está lejos, sin embargo, de que la juzguemos admisible.

Ante todo, y si nos referimos al célebre texto de *La República*, es el sol el que es llamado ϑεός, él es el Dios del mundo sensible. Del hecho de que la Idea del Bien ocupe en el mundo inteligible el mismo lugar que el sol en el mundo sensible del cual es Dios, no se deduce que esta Idea sea ella misma un Dios. Además, si tal era el pensamiento de Platón, ¿habría descuidado Aristóteles informarnos de ello? El silencio de Aristóteles es, pues, una prueba contra la interpretación propuesta. El *Timeo* es otra. En fin, ¿qué significa esta expresión tan a menudo comentada por los Alejandrinos, y que eleva la Idea del Bien por encima de la Esencia y del Ser, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, si esta Idea es un Dios? La expresión puede aplicarse a una Idea, no a un ser determinado. En el libro VII

de *La República* volvemos a hallar una expresión del mismo género, tomada en el mismo sentido, y que se aplica a la misma Idea del Bien; es la expresión ὑπὲρ οὐσίας. Platón sabía, pues, lo que quería y lo que no quería decir cuando declaraba a la Esencia inferior a la Idea del Bien.

¿Qué es, pues, el Dios de Platón? Un Ser compuesto, como todos los seres de la filosofía platónica, es decir, una "mezcla de Ideas". La fórmula, a primera vista, ofrece, ciertamente, motivos como para sorprender. Pensemos, sin embargo, que el término "mezcla" es sinónimo del término "participación". El Dios supremo del platonismo participaría, según nuestra opinión, de las Ideas, de la Idea del Bien, de la Idea de la Perfección, quizás hasta de la de Viviente en sí, αυτόζωον, mencionada en el *Timeo*.

Para justificar esta interpretación, conviene insistir sobre la tesis platónica de la inferioridad del νοῦς con respecto a la Idea del Bien. En dos oportunidades, en el *Filebo*, después en el *Timeo*, el νοῦς es presentado como inseparable de la ψυχή o del alma. Y el alma, principio de vida, es, ciertamente, otra cosa que la Idea. En *La República* se nos dice que la Idea del Bien produce la inteligencia y la verdad, νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη. De donde puede concluirse que es diferente de ellas y que las domina, puesto que las hace nacer.

Modelados por veinte siglos de Cristianismo, nuestros espíritus modernos vacilan ante una concepción que podrá parecer impía y casi chocante. ¿Hay para nosotros algo superior a Dios? No era así para los griegos. Por encima de los Dioses, los griegos situaban el Destino. Además, ¿dónde residía, en tiempos de Platón la dificultad para imaginar una naturaleza divina formada por composición, puesto que poco antes había existido un poeta que cantó la *Teogonía?* ¿Qué podía tener de inverosímil ese discurso del *Timeo* en el que se dice que el Dios supremo dirige a los dioses inferiores? Pues les dice expresamente: "No sois

indestructibles puesto que sois compuestos; pero no seréis destruídos porque ésa es mi voluntad". Por otra parte, Platón afirma que las composiciones perfectas escapan a todas las causas de disolución. Así, la idea de un Dios supremo, compuesto y subordinado a un principio superior, no tiene nada que pueda hacer vacilar el espíritu de un griego contemporáneo de Platón. Además, la idea que Platón se hace de ese Dios no es, por eso, menos alta. Ese Dios es poderoso, perfecto, vecino del Bien absoluto. Pero no es el lugar de las Ideas ni el pensamiento que las produce. Es un ser sometido al nacimiento, liberado de la doble necesidad de envejecer y morir. Es inmortal. No es eterno. Sólo las Ideas son eternas.

II. — El alma universal

En el *Timeo,* Platón nos dice que el mundo es obra de un Dios, formado por ese Dios porque era bueno, esto es, exento de envidia, ἄφθονος. Ese Dios ha recibido el nombre de Demiurgo. Es un obrero que trabaja, por decirlo así, con los ojos fijos sobre modelos. Esos modelos son las Ideas. Es sobre la Idea de lo Viviente en sí que se fija, ante todo, la mirada del obrero. Se trata de formar, a imitación de ese modelo eterno que contiene todos los seres vivientes, un viviente que sea el mundo.

Del mundo, lo primero que el Demiurgo va a formar es el alma. Tomará la esencia de lo *Mismo,* la esencia de lo *Otro.* A esas dos esencias agregará una intermedia que es, quizás —arriesguemos la conjetura— el número matemático. Una vez mezcladas esas tres esencias, Dios las fuerza a unirse del modo más íntimo. Resulta de ellas una masa. El Demiurgo divide esta masa en dos listas de igual longitud, pliega cada una de esas listas, junta sus extremidades y obtiene así dos círculos. Dispone esos dos círculos concéntricamente y los inclina el uno sobre el otro, de modo que el círculo de la eclíptica esté inclinado sobre el del ecuador. Uno de esos círculos es llamado el *círculo de lo mismo:* recibe un movimiento eterno y regular. El segundo círculo, el de lo otro, se moverá en sentido contrario, regularmente por otra parte, pero con un movimiento contenido, dominado por el del primer círculo. Si se considera el segundo círculo, se observan en él divisiones. El Demiurgo las ha hecho de acuerdo a proporciones matemáticas que corresponden, por una parte, a los movimientos de los planetas tal como eran entonces representados esos movimientos, por otra, a los intervalos musicales, tal como se los medía entre los Pitagóricos. Hay allí una riqueza de detalles astronómicos y musicales sobre los que se ejercitará la sutileza crítica de los griegos y que nos valdrá todo un comentario, justamente célebre, de Plutarco.

El alma del Universo está formada. El Demiurgo envuelve con ella el cuerpo del mundo. Hace a esa masa visible y tangible, alumbra el sol y los planetas, y da al conjunto una impulsión de la que resultará el movimiento que nunca cesará. Enseguida comienza el mundo a vivir una vida divina, y el tiempo comienza, medido por el movimiento del universo, "imagen móvil de la inmóvil eternidad".

Salta enseguida a la vista que en esta cosmogonía hay una parte de mito. Platón, por otra parte, lo ha querido expresamente. En muchas oportunidades, en el *Timeo,* confiesa decir sólo cosas verosímiles. Estamos aquí en el mundo del devenir y, por consiguiente, en el de la opinión, pero pongamos cuidado en la opinión verdadera. Así, creemos que se ha exagerado a menudo la parte del mito en la filosofía de Platón, y que la teoría del *Timeo,* en la que se nos presenta el alma como una mezcla, pretende ser tomada al pie de la letra.

Que esta teoría nos sorprenda es muy cierto, pero el

espíritu de Platón y el espíritu griego del tiempo de Platón tenían hábitos distintos a los nuestros.

Sabemos ya, por lo que precede, que Dios es una mezcla. No nos sorprendamos, pues, de que todo ser real, incluso el alma del mundo, sea también una mezcla de Ideas, una μῖξις εἴδων. Observemos los términos de que se sirve Platón para designar los elementos de la mezcla, y que esos términos recuerdan, no cabe con más fidelidad, a los que aparecen en muchas oportunidades en las discusiones del *Parménides* y del *Sofista*. Hay, pues, entre la cosmogonía del *Timeo* y la dialéctica de los grandes diálogos un parentesco innegable. Este parentesco es, además, tanto más visible cuanto que en Platón, los términos κρᾶσις, κοινωνία, μετάληψις, μῖξις, es decir, los términos "mezcla" y "participación" son términos sinónimos. Esto equivale, entonces, a que nos representemos el alma del mundo como una mezcla de lo *mismo* y de lo *otro* o que la hagamos participar de la idea de lo *otro* y de la idea de lo *mismo*, lo que no tendrá nada de ofensivo para nadie.

Observemos ahora que si Platón compone el alma del mundo con ayuda de lo *mismo* y de lo *otro*, es para obedecer al famoso principio admitido por tantos filósofos antiguos, de que lo semejante sólo puede conocer lo semejante. Se nos dice, en efecto, en el *Timeo*, que el círculo de lo *mismo* está destinado a conocer por su movimiento las esencias eternas, mientras que el círculo de lo *otro* conoce lo que es engendrado y deviene. Aristóteles, en su tratado *del Alma* (1, 2, 404, B) aproxima esta teoría de Platón a la de Empédocles. Empédocles sostenía, en efecto, que es por la tierra que conocemos la tierra, por el agua que conocemos el agua, etc. Es bastante difícil creer que Aristóteles no haya comprendido bien el pensamiento de su maestro y que haya hecho una aproximación arbitraria. En el mismo lugar, Aristóteles menciona, además, otra teoría que le parece vecina de la precedente y que dice haber

sido la de Platón hacia el fin de su vida. Platón habría compuesto lo vivo por sí mismo, αὐτόζωον, con las ideas de lo Uno, del Grandor, de la Anchura, de la Profundidad. Esta teoría de un universo que se mueve por sí mismo desagradaba a Aristóteles, y la combatió con tal vigor que no podía dejar de ser tomada, en su conjunto, en serio por sus contemporáneos.

III. — El alma humana

La mezcla de que está formada la vida del mundo va a servir para formar el alma humana. Se compondrá, como la primera, de dos círculos concéntricos situados en la cabeza: la cabeza del hombre, por su forma redonda, imita la bóveda celeste. Los dos círculos de que está formada el alma humana son paralelos a los de lo *mismo* y de lo *otro* y se mueven de la misma manera. Es, al menos, lo que tiene lugar cuando el alma ha salido de la confusión en que la sume el torbellino de sensaciones y ha retomado su equilibrio. Todo pensamiento, desde entonces, es un movimiento. Y cuando el círculo de lo *Mismo* se acuerda con el orden universal, conocemos las verdades del mundo inteligible. Los fenómenos del mundo sensible nos son conocidos por los movimientos regulares del círculo de lo *Otro*.

Junto a esta alma inmortal, puesto que es obra del Demiurgo hay otra parte, la parte mortal, τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς, que han formado los dioses inferiores. Ésta se subdivide en dos partes: una es el valor o θυμός que reside en el pecho; la otra es la ἐπιθυμία o el deseo, y está situada en el bajo vientre. Se recuerda el mito de Fedra y las comparaciones célebres con ayuda de las cuales Platón ilustra su teoría de las diversas facultades del alma, teoría de la que Aristóteles conservará lo esencial y con la cual

introduce Platón una gran novedad en la historia del pensamiento griego. En efecto, hasta Sócrates, no se consideraba en el alma más que la participación de la razón. Y es por eso que Sócrates decía que la virtud no es otra cosa que la ciencia. Platón, al contrario, al situar un alma inferior sensible debajo del alma inteligente, logra explicarse cómo la virtud y el vicio pueden ser cosa distinta de la ignorancia, es decir, maneras de ser positivas, susceptibles de coexistir con el conocimiento verdadero.

Platón se muestra también original y hasta absolutamente innovador cuando demuestra que no cabe que el alma del hombre muera. Era ésa una creencia enseñada por la religión popular, hasta propagada quizás por las tradiciones órficas. No parece, sin embargo, que esta creencia se haya impuesto a los espíritus cultivados de Atenas. Se recuerda la duda expresada por Sócrates en la *Apología* cuando, para justificar su actitud impasible ante la muerte próxima, admite que la muerte no puede ser un mal. De dos cosas, en efecto, una: o la muerte es un pasaje a una vida mejor o es un sueño eterno. Hay motivos para pensar que esas dudas atribuídas a Sócrates, al Sócrates de la historia, no le han sido atribuídas gratuitamente. En cuanto al Sócrates de los diálogos de la gran época y de aquellos que los preparan, será netamente afirmativo, pues será el intérprete fiel del verdadero pensamiento de Platón. Hablará de la inmortalidad del alma en muchas ocasiones. Y en el *Fedón* no hablará casi de otra cosa. Indiquemos brevemente cómo la doctrina del alma inmortal se relaciona con la teoría de las Ideas.

En el *Fedro*, la inmortalidad del alma es deducida de su definición. ¿No consiste la esencia del alma en moverse siempre? Para que el alma cesara de ser, habría que admitir que en determinado momento faltara esa esencia. En el *Fedón*, los argumentos favorables a la tesis de la vida futura se suceden con una rapidez a veces deslumbradora,

naciendo, por así decir, los unos de los otros. Sería, con todo, bastante difícil, clasificarlos. Así, no los expondremos en detalle. Nos atendremos en ellos a lo que, visiblemente, constituye la parte esencial de la doctrina, a saber, la prueba dada por Sócrates hacia el fin del diálogo. He aquí el resumen: las Ideas existen. Se conoce su naturaleza. Ahora bien, una Idea no puede, no más que otra cosa, devenir su contrario. Una cosa no puede ser al mismo tiempo blanca y negra, caliente y fría. Es cierto, y es en esto que consiste el devenir, una cosa puede cambiar de estado. Lo que era frío puede devenir caliente; lo que era blanco puede devenir negro. Pero no es lo frío lo que deviene caliente ni lo blanco lo que deviene negro. Lo frío se va, lo caliente lo reemplaza. Igualmente, lo negro se sustituye a lo blanco, que ha desaparecido.

Esto no es todo. La imposibilidad, para un ser, de devenir su contrario implica otra: la de recibir ciertas propiedades que, sin ser sus contrarios, se relacionan con esos contrarios mediante estrechas afinidades. La nieve, por ejemplo, no es lo contrario de lo caliente. La nieve, sin embargo, no puede nunca devenir caliente y el calor la hace desaparecer. Otro ejemplo: he aquí el número *tres*. No es lo contrario de *par*. Pero participa tan estrechamente de la naturaleza de lo impar que, si lo par sobreviene, el número *tres* infaliblemente desaparece.

Volvamos ahora al alma. El alma no es la vida. Pero entre el alma y la vida el parentesco es innegable, ὡς συγγενὴς οὖσα. Si la muerte viene, pues, a sustituir a la vida, el alma se alejará, pero sin ser destruída. Igualmente, hace un momento, vimos alejarse lo caliente, lo blanco, lo impar sin ser aniquilados. En efecto, si el alma es un principio de vida, y tal es su definición, es contradictorio que muera. Y con ello se demuestra no sólo que el alma puede sobrevivir al cuerpo sino que, además, como lo supone uno de los personajes del *Fedón*, puede revestir

muchos cuerpos, semejante al viejo tejedor que, antes de morir, usa muchos trajes.

Se trata también de la inmortalidad del alma en el libro X de *La República*. Y he aquí, en resumen, cómo se expresa Platón. Toda cosa tiene su mal y su bien. El mal es lo que daña a una cosa y termina por disolverla. Si, pues, hallamos en la naturaleza una cosa que su mal no podrá hacer morir, estaremos seguros de que esa cosa es imperecedera. Esta cosa es el alma. Así como la herrumbre es el mal del hierro y del bronce, igualmente la injusticia es el mal propio del alma y es, se puede decir, a preparar esta conclusión que está destinado todo el diálogo de *La República*. Pero, en el mundo en que nos hallamos, si la injusticia hace al alma mala, no parece que pueda alterarla y disolverla. Si la injusticia pudiese hacer morir al malo, no sería una cosa tan terrible. Bastaría darle acceso en el alma para estar liberado de todo mal. Ahora bien, se ve a cada instante hombres injustos en los cuales el alma conserva todas sus facultades de finura, de habilidad, de penetración. La injusticia mata a los otros y conserva lleno de vida a aquel en el cual ha establecido su morada. No pudiendo, pues, el alma ser destruída por su mal, es esencialmente indestructible.

Tales son, en resumen, las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma. La doctrina que esas pruebas justifican forma parte integrante de la filosofía de Platón. Platón afirma esa inmortalidad con la misma seguridad que si se considerara la teoría de las Ideas. Es cierto que el alma humana es imperecedera y que hay una vida futura.

Cuando se trata de determinar esa vida futura, Platón recurre al mito. Los tres mitos del *Gorgias*, del *Fedón* y de *La República* están destinados no a resolver un problema, sino a ilustrar, en cierto modo, la concepción metafísica de la vida futura. Platón se da cuenta aquí de la parte que cede a la imaginación en el desarrollo de esos

mitos. Desde este punto de vista, las últimas palabras de Sócrates, en el *Fedón*, son profundamente significativas. Sócrates no asegura que las cosas tengan lugar tal cual él acaba de decirlo. Pero se trata de esperanzas en las cuales es bello extasiarse. Se trata de un riesgo que vale la pena correr, καλὸς κίνδυνος. Esto no quiere decir que hay que esperar en el alma inmortal, puesto que estamos seguros de que lo es, sino que es permitido representarse la suerte de las almas que han abandonado la tierra, tal como Sócrates se complace en imaginarlo.

Después de haber demostrado, en el libro segundo de *La República*, mediante razones filosóficas, que el alma no morirá, agrega Platón que, en la otra vida, las acciones injustas serán castigadas y recompensadas las acciones justas. No cabe dudar, pues, que aparece aquí un lazo entre la moral y la tesis metafísica de la inmortalidad. Reconozcamos, sin embargo, que en Platón esta tesis reposa sobre puras razones teóricas y que subsiste independiente de toda apelación a argumentos morales. Por otra parte, la moral de Platón puede subsistir también toda ella sin tomar ningún punto de apoyo en la vida futura.

Si se agrega que la naturaleza del alma humana, de la cual resulta su inmortalidad no es, mucho dista de ello, "la simplicidad", se advertirá cuán grande es la originalidad de la doctrina platónica que la separa de las doctrinas modernas.

IV. — La materia

Nuestro designio no es entrar en el detalle de la física platónica. Sin embargo, antes de resumirla nos es imposible no considerar una cuestión muy difícil y singularmente oscura. ¿Qué idea de la materia tiene Platón? En el *Timeo*, después de haber hablado de las Ideas y del Devenir, afirma que la génesis del mundo exige la intervención de una

tercera naturaleza. Agrega que esta naturaleza es casi indefinible e incaptable. La llama "lo que recibe todo", "lo que recibe el sello". Le da el nombre de "nodriza", de "madre", de "causa errante". En otra parte, en el mismo diálogo, la llamará un lugar τόπος, un sitio χώρα, una sede ἕδρα, la necesidad ἀνάγκη. Como el devenir y la generación consisten en la sustitución de un contrario por otro contrario, alguna cosa debe haber donde esos contrarios se suceden. Esa alguna cosa —llamémosla con el nombre "materia", que recibirá sólo de Aristóteles— no puede, por sí misma, tener ninguna cualidad. Toda determinación, por insignificante que sea, comprometería su indiferencia, indispensable para la admisión eventual de todas las determinaciones. Para producir un perfume se procura, ante todo, un agua de una pureza perfecta, desprovista de todo olor, apta, por consiguiente, para recibir el perfume que se quiere mezclarle. He aquí por qué la materia debe ser tal que no se puede enunciar nada acerca de ella.

Si no es difícil resumir la doctrina de Platón sobre la materia, en el único diálogo en que parece haberla tratado, la dificultad comienza desde que se intenta explicar cómo, en una filosofía en la que todo se refiere a las Ideas y se explica por ellas, puede haber lugar para una realidad que parece irreductible y heterogénea a ellas, puesto que se nos dice de la materia que resiste a las Ideas.

Se adivina que ésa fué, para la crítica alemana, una ocasión para ejercitar y ensayar las soluciones más diversas. Esas soluciones, resumidas por Zeller, nada ganarían en serlo otra vez. Pero Zeller no se ha contentado con resumir opiniones. Ha dado también la suya, que es digna de examen.

Hela aquí en sustancia. La materia, según Platón, no puede, de acuerdo con Zeller, ser diferente del espacio. En efecto, palabras tales como χώρα, τόπος, ἕδρα no pueden, parece, aplicarse a otro objeto. Además, ¿no es en el espa-

cio donde se suceden los contrarios, y esto sin el menor riesgo de resistencia, siendo el espacio por sí mismo, indiferente a toda transformación cualitativa? Por otra parte, la materia, en Platón, es llamada "la Necesidad". Ahora bien, el espacio obedece a las leyes de la necesidad. Receptáculo de toda existencia, aparece o puede aparecer como el lugar en el que todos los contrarios son engendrados y alimentados. No deja de sorprender la analogía entre esta concepción de la materia, nacida en el espíritu geométrico de Platón y la que otro geómetra, Descartes, impondrá más tarde a la filosofía moderna, al definir la materia por la extensión.

La interpretación de Zeller ofrece motivos como para seducir. Hasta el autor de la *Física* parece confirmarla, puesto que leemos en el libro IV de esa misma *Física* (Cap. 2, 2; 209, B, 11): 19) διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.

Sin embargo, ese texto de Aristóteles, observándolo atentamente, afirma sólo una cosa: la identidad de la materia y de la χώρα. Queda por saber cómo χώρα, τόπος, ἕδρα deben ser traducidos; χώρα significa sitio, τόπος lugar, ἕδρα sede. Ninguna de esas palabras se aplica a lo que, nosotros, modernos, llamamos espacio. El espacio de los modernos corresponde, en Aristóteles, no al lugar, sino al vacío, τὸ κενόν, es decir, al absoluto no ser, a la nada. Por otra parte, resulta de un texto de *De Anima*, que lejos de explicar la materia por el espacio, Platón, así como más tarde Aristóteles, explica el espacio por la materia. De donde nos permitimos concluir, autorizados por la lectura atenta de los textos, que los tres sustantivos que traducimos por *lugar, sitio, sede,* son empleados por Platón en un sentido completamente metafórico y para subrayar la aptitud de la materia para recibir indiferentemente todo. Esta materia sería como el terreno en el que se realizarían los contrarios, como su campo de lucha. Es, en efecto, el

estado de lucha, el estado normal de la materia. Mientras que nosotros nos representamos el espacio como absolutamente inerte, Platón se representa la materia en un incesante estado de agitación. Si no se la puede definir no es su nada la causa de ello, sino únicamente su instabilidad. He aquí un lingote de oro. Le hacéis tomar sucesivamente, incesantemente, las formas de un triángulo, de un cuadrado . . . Puesto que nunca subsiste ninguna de esas formas es imposible decir: "he aquí un triángulo o un cuadrado de oro". Todo lo que se tiene el derecho de decir es: "he aquí oro". Tal es el caso de la materia, cuya esencia consiste en aparecer siempre y siempre desaparecer: φαντάζεσθαι καὶ πάλιν ἀπόλλυσθαι, estar agitada por continuas sacudidas, σείεσθαι, recibir todo, πάντα δέχεσθαι. Estos términos exigen, según nuestra opinión, ser tomados en una acepción cualitativa. Sabemos, por otra parte, que la materia resiste a lo que quiere entrar en ella, que manifiesta su resistencia mediante la agitación y el movimiento, que ese movimiento no tiene tregua ni término. Así entendida, la materia es tan mínimamente el espacio que no está lejos de ser su opuesto. Jamás en la filosofía moderna nadie dió al espacio el nombre de "causa". Ahora bien, se ha visto ya que Platón llama a la materia una causa errante, πλανωμένη αἰτία. En cuanto a ver en Platón un precursor de Descartes, no es posible. En efecto, en Platón, todo lo que es relativo a la geometría no pertenece a la materia. Y en el *Timeo*, se nos dice formalmente, que si las determinaciones numéricas y geométricas se introducen en la materia, es por la acción de la inteligencia. Así, mientras que el mecanismo moderno atribuye a la materia propiedades geométricas, en Platón, la geometría toda está del lado de la inteligencia. No cabría, pues, confundir fácilmente la materia de Platón con el espacio. ¿Qué es, pues, esta materia?

Si no puede ser examinada desde un punto de vista

cuantitativo, se debe, simplemente, ver en ella la negación de toda cualidad determinada. Esta interpretación se apoya en textos numerosos y decisivos. Leemos, en efecto, en el *Filebo*, que hay cuatro géneros supremos, 20) πέρας, ἄπειρον, μικτόν, αἰτία. Aproximemos esos géneros a los del *Timeo*. La causa corresponderá al Demiurgo, el πέρας a las Ideas, el μικτόν a las 21) γένεσις. Queda el ἄπειρον que no puede ser sino la materia. En efecto, ¿este ἄπειρον no resulta, según el *Filebo*, del 22) μεῖζον y del 23) ἧττον? ¿del 24) σφόδρα y de la 25) ἠρέμα? ¿No vemos corresponder a esos términos, el 26) μέγα y el 27) μικρόν del *Fedón*, la 28) δυὰς ἀόριστος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ de que se trata en la *Metafísica?* La materia es, pues, algo que resulta de la yuxtaposición de dos contrarios. Y esos contrarios, tironeándose incesantemente el uno al otro, si cabe decirlo así, no le permiten, de ningún modo, reposo.

De esa lucha de dos contrarios nace el cambio. La materia, pues, podrá definirse: "lo que es indeterminado" o "lo que cambia". ¿Pero lo que cambia no es siempre inaccesible a la definición, siendo siempre otra cosa y no lo mismo? Y he aquí que lo indeterminado del *Filebo* se emparenta a una esencia de la que se ha hablado extensamente en el *Sofista* y que se volverá a hallar en el *Timeo*. LA MATERIA ES LO OTRO. ¿No se dice, en efecto, en el *Timeo*, que el alma está formada de la esencia de lo *Mismo* y de la esencia de lo *Otro?* Ahora bien, ¿no sabemos que la combinación que preside la formación del alma es una aplicación del principio en virtud del cual sólo lo semejante puede conocer lo semejante? Es por el círculo de lo *Otro* que el alma conoce el mundo sensible. No hay pues, diferencia esencial entre lo *Otro* y esa materia del mundo sensible que es la materia misma. Y esta materia es tan poco extraña al mundo de las Ideas que, en el *Timeo* mismo, Platón le dará el nombre de εἶδος, así como resulta, por otra parte, de este texto especialmente signi-

ficativo 29: ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα (*Timeo*, 51, a). La materia es, pues, un género que participa de lo Inteligible. Decididamente, la duda no nos parece ya posible: henos aquí, incontestablemente, en presencia no sólo de lo *Otro*, sino de la Idea misma de lo *Otro*, de esa Idea que, en el *Sofista*, se identifica con el *No-Ser*. ¿Y la expresión del *Timeo* ἀπορώτατα no es curiosamente manifiesta si se recuerdan los laboriosos esfuerzos tentados por el autor del *Sofista* para demostrar que el *No-Ser* existe?

En último análisis, los términos Materia, Indeterminado, Más y Menos, Grande y Pequeño, Díade indefinida de lo Pequeño y de lo Grande, Otro y No-Ser, son términos sinónimos. Aristóteles, por otra parte, nos dice expresamente que, para Platón, la materia es el No-Ser, τό μὴ ὄν. La doctrina de los *Diálogos* es, pues, constante. En donde se trate de la materia, se trata de la Idea del No-Ser o de lo Otro, en tanto que sirve para formar el mundo sensible.

Pero, se dirá, si la materia forma parte del mundo de las Ideas, ¿en qué difieren este mundo y el mundo sensible? A esta cuestión hay que responder que la diferencia entre los dos mundos es, completamente, una diferencia de grado. De otro modo habría una realidad diferente de la Idea. Ahora bien, si hay una verdad que resume el platonismo, es que fuera de la Idea no hay nada real. La diferencia entre el mundo sensible y el mundo inteligible es comparada siempre a la del modelo y la copia. Ahora bien, la copia es, en un sentido, idéntica al modelo. Pues si contuviese algo que difiriera de él, cesaría por esto mismo de ser una copia. Hay que convenir, sin embargo, que esos dos mundos son, efectivamente, dos y que una diferencia subsiste. ¿Cuál? He aquí nuestra opinión. En el mundo inteligible, las Ideas existen separadas las unas de las otras, sin mezcla, absolutamente puras. Y si no nos estuviese prohi-

bido, todavía, hablar la lengua de Aristóteles, diríamos que son aptas para participar las unas de las otras, pero que no participan en acto. En el mundo del devenir, al contrario, esta participación tiene lugar. Las Ideas se mezclan las unas con las otras, según las reglas determinadas por la Dialéctica (y es lo que sucede cuando la necesidad obedece a la voz persuasiva de la inteligencia), o bien, al contrario, en una extrema confusión. Y entonces, todas las cualidades aparecen para desaparecer enseguida. Y es el caos. Y se puede decir del caos que está en el límite del mundo real. Pero, también él está compuesto de las mismas Ideas y de los mismos elementos.

En pocas palabras, la materia de Platón es un principio difícil de definir. Es la posibilidad de formar todas las combinaciones. Es lo que Platón expresa en su lenguaje cuando la llama la *Idea de lo Otro*, es decir, del movimiento, o, lo que es lo mismo, del cambio perpetuo. Es en este sentido como la materia, como se dice expresamente en el *Timeo*, participa de lo inteligible. Esta concepción que hace de la materia el principio del mundo sensible, en lugar de una sustancia inmutable como en los modernos, una cosa siempre en movimiento, volverá a hallarse en toda la historia del pensamiento griego. La materia de Platón, en efecto, es apenas diferente de la de Heráclito. Y ésta puede ser comparada al Proteo de la mitología helénica, que reviste sucesivamente todas las formas. Esta materia, por otra parte, reaparecerá pronto en la sustancia aristotélica que se definirá, también ella, por su relación con la idea o el acto, al cual deberá todo lo que tenga de aparente realidad.

V. — El mundo físico

La materia va a servir para formar el mundo físico. Figurémonosla agitada en todos los sentidos, pronta a recibir todas las formas que el Demiurgo, usando de la persuasión (πειθώ), se dispone imprimirle. El Demiurgo interviene y en esa masa informe introduce, ante todo, triángulos. Las propiedades combinadas de esos triángulos van a servir para dar cuenta de la diversidad de los cuatro elementos. Estamos aquí en presencia de uno de los rasgos más curiosos de la física platónica. Comprende una parte mecánica, como en Demócrito, puesto que es a las combinaciones geométricas de los triángulos que se refieren las propiedades científicas de los elementos. Pero no olvidemos —y esto es de suprema importancia— que las combinaciones de los triángulos sólo son posibles por su participación de ciertas Ideas eternas. Los triángulos, pues, se combinan; los isósceles engendran una pirámide y es el fuego . . . etc. Sin embargo, a diferencia de los sistemas mecanicistas, el fuego es una cosa completamente distinta a una pura apariencia. Las Ideas del fuego, del aire, del agua, de la tierra, participan de los elementos formados por triángulos. Las propiedades de esos elementos existen por sí mismas.

De los elementos se forman los cuerpos inorgánicos, los metales entre otros. El modo mediante el cual ensaya Platón explicar su nacimiento es como la idea conductora e inspiradora de la alquimia futura.

Cuando se trata de pasar a los seres vivientes intervienen los dioses inferiores. Son ellos los que forman los seres vivientes con un arte incomparable, según el orden del Demiurgo, y conformándose, en cuanto sea posible, a los modelos divinos. El cuerpo de los hombres es obra de esos

dioses. Ellos forman la parte mortal del alma uniéndola con la parte inmortal, residuo de la obra del Demiurgo. Una vez constituído el ser humano, Platón, a su modo, explica todas sus propiedades y funciones. Distingue, como ya hemos dicho, las diversas facultades del alma, analiza minuciosamente las funciones de todos nuestros sentidos. Sus teorías sobre la visión y la percepción de la luz son, entre otras, de lo más originales y han sido a menudo discutidas. El placer y el dolor reciben también su explicación. Y se puede asegurar que la futura definición aristotélica del placer mantendrá, de la de Platón, todo lo que tiene de esencial, haciéndola más precisa. ¿No nos dice Platón, en efecto, que toda impresión que se constituye en nosotros contra natura y violentamente es dolorosa, mientras que la que es fuerte, pero de acuerdo a la naturaleza, es agradable? El filósofo se extiende enseguida, y con bastante amplitud, sobre las propiedades diversas de nuestros órganos, entre otras, sobre las funciones proféticas del hígado. Describe luego las diferentes enfermedades del cuerpo, inspirándose muy verosímilmente en Hipócrates. Y el *Timeo* termina una vez explicado todo el universo, y no sólo pasado en revista. Se puede, en efecto, decir de este diálogo, que comprende en una síntesis, confusa ciertamente, pero completa, todas las ciencias que más tarde se distinguirán con los nombres de astronomía, de física, de química, de fisiología, de medicina, etc. Y no es sin un legítimo orgullo, del que tiene por otra parte plena conciencia y ante cuya expresión no vacila, que el filósofo reconoce la riqueza, la novedad, la originalidad de sus explicaciones. Platón es, en efecto, el primero que haya tentado una empresa tan audaz y que haya ensayado una explicación total de las cosas. Cabe reconocer que su audacia ha recibido su recompensa. Pues, a despecho de lo que sus explicaciones ofrecen hoy de anticuado, se impondrán

hasta el advenimiento del pensamiento moderno. No podíamos pensar en reproducirlas en detalle puesto que la parte de verdad que en ellas subsiste es hoy completamente insignificante, pero debíamos tratar de resumir ese grande y curioso ensayo de cosmogonía en razón de la gran influencia que le estaba reservado en el futuro.

LA TEORIA PLATONICA DE LA PARTICIPACION SEGUN EL "PARMENIDES" Y EL "SOFISTA"

La teoría de la participación es, como la de la demostración de la existencia de las Ideas, y tanto como ésta, la parte esencial del sistema de Platón: ¿pues de qué servirían las Ideas si no participaran las unas de las otras, si no se pudiese unirlas en una proposición? Pero decir que las Ideas participan las unas de las otras, aproximarlas en una afirmación, ¿no es identificarlas, parcialmente al menos, decir que cada una de ellas es otra y no ella misma, o, como se decía en tiempos de Platón, afirmar la existencia del no-ser? La dificultad, por otra parte, no es particular al platonismo; es común a todas las doctrinas. No cabe volver sobre el capítulo definitivo en el que Gomperz ha demostrado magistralmente que, al abordar ese problema, Platón procura dilucidar la cuestión misma de la atribución o de la afirmación, resuelta negativamente por muchas escuelas contemporáneas. A lo sumo, es útil recordar la forma particular que revestía el problema para nuestro filósofo: se trata de saber si el error es posible, si se puede decir que existen sofistas, y si se tiene el derecho de condenarlos: es la existencia misma del error, y por consiguiente la de la verdad, lo que se discute. Ahora bien, se sabe que en tiempos de Platón, muchas escuelas estaban de acuerdo, por razones que no son desdeñables, en negar que fuese

posible al hombre engañarse. ¿Cómo puede haber errores si, como decían Protágoras y sus discípulos, la sensación es la fuente y la medida de la verdad, si la ciencia no difiere de la sensación? Por otra parte, los rigurosos lógicos de la escuela de Elea y los Cínicos declaraban que es imposible decir otra cosa que lo que es, pues ello sería afirmar el no-ser, del que prohibía hablar nunca una máxima célebre de Parménides. Hasta se iba más lejos, y Antístenes sostenía que no se puede afirmar un atributo de un sujeto, decir, por ejemplo, que el hombre es bueno, pues el hombre y la bondad son dos cosas distintas que no se tiene el derecho de confundir; sin duda, el sentido común no se intimidaba por todas estas dificultades y se continuaba afirmando adjetivos de sustantivos, diciendo que hay sofistas forjadores de mentiras y trapacerías. Pero la filosofía naciente habría faltado a uno de sus deberes esenciales si no se hubiese aplicado a hacer luz en todos esos problemas, a reconciliar el sentido común y la razón, a justificar de derecho lo que todo el mundo admitía de hecho. Tal es, precisamente, la tarea a que se aplicó Platón al tratar el problema de la participación. Tan bien la cumplió que, después de él, la dificultad ha sido generalmente considerada como resuelta; se disiparon las sombras, las sutilezas de las escuelas rivales fueron tomadas por lo que eran, por simples triquiñuelas, y al menos durante un tiempo bastante largo, no se dudó más de la diferencia entre la verdad y el error. Es en el *Parménides* y en el *Sofista* donde Platón ha expuesto sus opiniones sobre problema tan importante.

1

No nos proponemos aquí volver sobre la autenticidad del *Parménides* —después de tantas discusiones la consideramos legítima— ni determinar la época probable en la

que ese diálogo ha sido escrito: con muchos historiadores contemporáneos, lo consideramos perteneciente al último período de la vida de Platón y lo situamos sea antes, sea después del *Teeteto*; en todo caso antes del *Sofista*, del *Político*, del *Filebo*, del *Timeo* y *Las Leyes*. No tenemos tampoco la intención de analizar en detalle, una vez más, el *Parménides*, menos todavía discutir las innumerables interpretaciones de que ha sido objeto ese diálogo. Sin embargo, será necesario resumir brevemente algunas partes para determinar cuál es, según nosotros, el sentido y el alcance de la obra. Quisiéramos mostrar cómo el *Parménides* prepara el establecimiento definitivo de la teoría de la participación y cómo se completa con el *Sofista*, en el que se halla la solución a todas las dificultades que plantea.

Gomperz, en el sustancial capítulo que consagró al *Parménides*, dejando de lado las interpretaciones más o menos ambiciosas en que se complacieron, siguiendo el ejemplo de los Alejandrinos, muchos historiadores modernos, se contenta con ver en él un simple juego dialéctico. La razón que invoca es que la última parte del diálogo, la más importante seguramente y la más difícil de interpretar, nos es expresamente dada por el principal interlocutor como un ejercicio dialéctico destinado únicamente a preparar al joven Sócrates para profundizar esos difíciles problemas, y que no compromete de ningún modo el pensamiento del autor del diálogo puesto que no llega a ninguna conclusión. Esta opinión de Gomperz nos parece incontestable y constituye a nuestros ojos un gran progreso sobre todas las interpretaciones anteriores. Agreguemos que no sólo el *Parménides* es un ejercicio dialéctico sino que es llamado por Parménides mismo, en un pasaje al que no han dado bastante importancia los críticos anteriores: "un juego laborioso y penoso", πραγματειώδη παιδιάν (137, B).

Quisiéramos solamente estrechar un poco más la cuestión y tratar de discernir en qué consiste precisamente ese

juego tan complicado, y qué intención ha tenido Platón al complacerse en jugarlo. El comienzo de la obra nos parece ofrecer, desde este punto de vista, una indicación preciosa. No es sin intención, sin duda, que Platón en una especie de preludio, pone en escena a Zenón de Elea al mismo tiempo que a Parménides: los célebres argumentos de ese filósofo contra el movimiento son también un juego, pero según propia confesión, es un juego serio que tiene por objeto defender las tesis de Parménides y confundir a los adversarios del Eleatismo obligándolos a concluir consecuencias aun más absurdas que las que reprochaban a la doctrina del maestro. ¿No nos autoriza esta declaración del viejo filósofo, situada a la cabeza del diálogo, a creer que Platón también empleará un método análogo, al menos en una parte de su obra, y refutará por el absurdo a algunos de sus adversarios? Quedará sólo por investigar quiénes son esos adversarios y cuál es, exactamente, la tesis que pretende combatir. Es cierto que Zenón agrega que no es sólo en interés de la verdad y por amistad hacia su maestro que ha emprendido esa discusión, sino también por amor a la disputa, φιλονεικία (128, D). Pero nada impide suponer que con esas palabras nos advierte delicadamente Platón que, al escribir su diálogo, no se engaña con sus propios argumentos y que ha cedido a una inclinación semejante. Tenía que tratar con los discutidores más sutiles, con los dialécticos más retorcidos que se hubiese, quizás, visto nunca: ¿por qué no habría querido él probar que tenía fuerzas para medirse con ellos y hasta para sobrepasarlos en virtuosidad y sutileza? Sabemos, por otra parte, que Platón no tenía escrúpulos en volver contra sus adversarios sus propios argumentos y combatirlos con sus armas: ya en el *Eutidemo* pone en escena a dos discutidores que se condenan ellos mismos por lo absurdo de sus afirmaciones. Sin ninguna duda, es a adversarios más serios que se opone en el *Parménides*, pero quizás es en el fondo el

mismo principio y la misma doctrina esencial que, bajo formas muy diferentes, pero siempre por medios dialécticos, considera en el nuevo diálogo.

El *Parménides* se compone de dos partes muy distintas. En la primera acumula Platón contra su propia doctrina —la teoría de las Ideas— las objeciones más serias que le hayan sido opuestas; la segunda es presentada como un ejercicio lógico puramente formal, pedagógico o propedéutico, que a primera vista no tiene ninguna relación con la primera o que, al menos, mantiene con ella una relación muy débil. Trataremos de mostrar más lejos que esta disimetría o esta irregularidad de composición es sólo aparente. La segunda parte del *Parménides* no es sólo un juego escolar o, al menos, al mismo tiempo que juega ese juego, al mismo tiempo que da un ejemplo notable del método dialéctico o hipotético que debe preparar el descubrimiento de la verdad, el viejo Parménides obedece, sin aparentarlo, a un pensamiento único y persigue un objeto que no descubre, pero que no pierde de vista un solo instante. En el fondo, toda esta parte dialéctica es una nueva objeción contra la teoría de las Ideas, la más formidable de todas, que se agrega a todas las precedentes y las completa. Así como ya lo ha hecho hace un momento, el sutil Eleata se burla elegantemente de la inexperiencia del joven Sócrates que cree haberse desviado, hasta perderla de vista, de la cuestión precedentemente planteada, y no presiente que se trata siempre del mismo problema: la discusión permanece siempre en el corazón del mismo asunto. No menos engañado que Sócrates, el lector que sigue con ojo curioso, divertido o quizás un poco irritado, las estocadas y las fintas de esa prestigiosa esgrima, no advierte que el ágil dialéctico, al mismo tiempo que distrae su atención, plantea un nuevo problema de capital importancia, prepara su solución, la da ya, más que a medias, sin que nadie se dé cuenta de ello. Pero Platón se detiene a tiempo: no deja escapar

su secreto: no sólo no da todavía la palabra del enigma, sino que ni siquiera lo formula de un modo claro. Le ha complacido envolverlo en tinieblas, ya porque creyera no llegada la hora de revelar todo su pensamiento acerca de una de las cuestiones que más le preocupaban, ya porque este pensamiento no estuviese todavía enteramente determinado en su espíritu, ya, en fin, y esta hipótesis no es la menos verosímil, porque le gustara confundir a adversarios como Zenón, cuyo recuerdo ha tenido el cuidado de hacer presente. No está aquí, como de ordinario, inspirado por el solo amor a la verdad: cede al amor por la disputa y no le disgusta hacer admirar su destreza y su fuerza. Quizás, también, sabía que se estimula la curiosidad de un auditor o de un lector dejándole más tiempo en suspenso: la solución de un enigma, cuando ha sido vanamente buscada, o la de un problema, cuando se han hecho largos e inútiles esfuerzos para hallarla, se impone más fuertemente a todos los espíritus; los que no han sabido resolver la dificultad están menos dispuestos a las objeciones. Finalmente, no tenemos aquí que justificar o discutir la causa de Platón. Después de todo, el procedimiento que consiste en presentar primeramente, aunque sea dramatizándolas un poco, todas las dificultades de un asunto que nos reservamos solucionar pronto, no tiene nada de ilegítimo. Es el método que Aristóteles empleará constantemente, y es quizás el mejor.

Pero antes de entrar en el examen de la segunda parte del *Parménides*, debemos recordar brevemente las principales objeciones presentadas en la primera. Se verá, en efecto, que la solución de todas esas dificultades, dada por Platón en el *Sofista*, está implicada en la de la última objeción y no puede comprenderse sin ella.

Hay que observar, antes que nada, que todos los interlocutores del diálogo admiten de común acuerdo la teoría de las Ideas y la de la participación del mundo sensible

de las Ideas inteligibles: pero esas dos teorías son objeto, en la primera parte del diálogo, de graves dificultades que pueden reducirse a cinco principales:

1º Sócrates admite sin dudar un momento, que las cosas sensibles que participan de las Ideas son a la vez semejantes y desemejantes entre sí, unas y múltiples. Sócrates es múltiple puesto que se puede distinguir en él izquierda y derecha, adelante y atrás, arriba y abajo; al mismo tiempo es uno, puesto que entre siete hombres es un individuo distinto de los demás; no hay aquí nada que deba sorprender. Pero lo que le parece prodigioso es que la misma relación existe entre las Ideas mismas, que la Semejanza en sí participa de la Desemejanza en sí, la Unidad en sí de la Pluralidad en sí. He aquí lo que pide a Parménides que le explique (129, A; 130, A). "Si alguien comenzara por distinguir y separar las Ideas absolutas de las que acabo de hablar, tales como la semejanza y la desemejanza, la unidad y la pluralidad, el reposo y el movimiento, y todas las demás Ideas parejas, y demostrara enseguida que pueden ser mezcladas las unas con las otras y separadas las unas de las otras, estaría realmente sorprendido". Zenón y Parménides aprueban sonriendo y elogian la sabiduría de Sócrates; tal es la primera dificultad señalada con insistencia por Sócrates; podemos esperar a que se trate en adelante de la participación de las Ideas entre sí, y veremos que ésta es la cuestión esencial planteada por el *Parménides* y el *Sofista*.

2º Que haya Ideas separadas del mundo sensible, tales como lo justo, lo bello y lo bueno, es lo que Sócrates concede sin dificultad a Parménides, pero cuando éste pregunta si hay también Ideas de las cosas sensibles, tales como hombre, agua y fuego, Sócrates vacila; y vacila todavía más cuando se trata de saber si hay Ideas en sí de las cosas más viles, tales como pelo, basura, lodo. Prefiere, por prudencia, desviar su atención de esas cuestiones y atenerse a la

afirmación de las primeras Ideas (130, C). Observemos, sin embargo, que tiene ya una tendencia a admitir ideas de toda cosa, y Parménides le predice que cuando tenga más edad y la filosofía se enseñoree de él completamente, esas vacilaciones desaparecerán.

3º ¿Las cosas que participan de las Ideas participan de las Ideas enteras o sólo de una parte? Si las cosas participan de la totalidad de la Idea, estando ésta toda entera en ella y en las cosas y separada de ella misma se torna múltiple. No se puede decir con Sócrates que sucede con la Idea lo que con la luz del día, que alumbra todas las cosas sin cesar de ser una. Parménides responde enseguida con un ejemplo completamente opuesto: el de un velo que cubre al mismo tiempo a muchos hombres y que, evidentemente, está sobre cada uno de esos hombres sólo por una de sus partes. ¿Se dirá que las cosas participan de una misma parte? Habrá que conceder entonces que las cosas devienen grandes por una parte del grandor, iguales por una parte solamente de la igualdad, pequeñas por una parte de la pequeñez, que devendrá entonces grande en relación con su parte, mientras que la cosa devendrá pequeña por el solo hecho de que se le habrá agregado algo. Además, si es porque se advierte en un gran número de cosas un mismo carácter, el tamaño por ejemplo, que se admite la existencia de una Idea del tamaño ¿no habrá que reconocer, puesto que entre los diversos tamaños observados y la Idea del tamaño hay todavía un carácter común, una segunda Idea del tamaño en la que participen todas las otras, luego una tercera y así al infinito? Habrá así, no un tamaño único sino una infinidad de tamaños. Para nada sirve responder, como lo hace Sócrates, que la Idea bien podría ser simplemente un pensamiento del alma, pues este pensamiento es el pensamiento de algo, de algo que es en todas partes siempre lo mismo y, en consecuencia. una Idea; sería necesario, además, que todo lo que existe,

siendo un pensamiento, estuviese dotado de pensamiento (131, A; 132, D); dos consecuencias igualmente absurdas.

4º Consideremos ahora la participación bajo otro aspecto. Concibámosla como una semejanza: las Ideas serían entonces modelos y las cosas sensibles copias; pero si las copias son semejantes al modelo habrá que admitir una segunda Idea de la que participen las unas y las otras y que será su modelo común, luego una tercera, y así al infinito (132, D). Es ya, netamente formulada, la célebre objeción del *tercer hombre* que Aristóteles retomará.

5º He aquí una dificultad todavía más grave: las Ideas tal como se acaba de definirlas no pueden ser objeto del conocimiento humano. En efecto, las Ideas no son en nosotros puesto que son en sí. Aquellas Ideas que son lo que son por sus relaciones recíprocas, tienen una esencia relativa entre ellas y no a las cosas que se hallan en nosotros; igualmente, las cosas que son en nosotros y que extraen su nombre de esas Ideas están a su vez en relación entre ellas y no con las Ideas. Un hombre, por ejemplo, es esclavo de un amo que es un hombre y no un amo en sí, y un amo que es un hombre ordena no a un esclavo en sí sino a un hombre. El poder en sí es lo que es, sólo respecto de la esclavitud en sí, y la esclavitud en sí sólo existe respecto del poder en sí. Pasa lo mismo con la ciencia: la ciencia en sí sólo puede tener por objeto los seres en sí; igualmente, la ciencia humana sólo puede saber verdades que son en nosotros. Es, pues, completamente imposible que el pensamiento humano alcance nunca ninguna cosa en sí; no podemos conocer lo bello ni la justicia ni ninguna Idea. Resulta de esto una consecuencia todavía más grave; Dios o los dioses podrán conocer en sí, pero no al hombre o las cosas humanas; su poder no se ejercerá sobre nosotros ni su ciencia nos conocerá. Igualmente, el hombre no podrá conocer a los dioses (133-134, A). Parece im-

posible a Sócrates no retroceder ante la impiedad de una afirmación semejante.

Observemos que al comenzar (133, B) y al terminar (135, A) la exposición de esta última objeción, cuida Platón indicar que no la considera insoluble para espíritus muy felizmente dotados y versados profundamente en una ciencia casi divina a la que alude con bastante misterio. Agrega, además, que se podría oponer aún, contra la participación, muchas otras dificultades, pero se atiene a las que acaban de ser indicadas.

Llegamos a la segunda parte del diálogo. En lugar de continuar enumerando objeciones contra la teoría de las Ideas, Parménides indica a Sócrates, mediante un brusco rodeo, un método cuyo uso lo llevará a resolver todas las dificultades. Pues hay que destacar que en ningún momento, en toda la obra, las objeciones son consideradas insolubles; al contrario, así como hemos tenido el cuidado de observarlo en el análisis precedente, se dice expresamente que una ciencia más extensa y más profunda que la del joven Sócrates podría dar razón de la mayoría de ellas. También aquí, por negativa que deba ser la conclusión del ejercicio dialéctico del que Parménides va a dar un ejemplo a sus auditores, el modo mismo con que esa sutil discusión es llevada, nos advierte de antemano que no será necesario que nos atengamos a esas conclusiones sino que deberemos buscar en otra parte y más lejos, un punto de vista que permita resolverlas.

El método cuyo empleo preconiza Parménides, y que es el de Zenón, es indicado muy claramente: se trata de poner una Idea, la de uno por ejemplo, y de determinar rigurosamente todas las consecuencias que resultan de esa Idea, suponiendo que exista. Para que el método sea completo, habrá que determinar las consecuencias que resultan de la existencia de lo uno, no sólo para lo uno mismo sino también para las otras cosas, y, además, investigar lo que

sucederá a lo uno y a las otras cosas suponiendo que lo uno no exista. Hay así cuatro momentos o cuatro hipótesis que examinar: si lo uno es, ¿qué resulta?, 1º para él mismo, 2º para las otras cosas; si lo uno no es, ¿qué resulta?, 3º para él mismo, 4º para las otras cosas. Pero cada una de estas cuatro hipótesis es examinada desde un doble punto de vista; hay así, ocho hipótesis en lugar de cuatro, que son examinadas sucesivamente.

¿Cuál es la diferencia entre los dos puntos de vista en que se sitúa Platón sucesivamente para examinar cada una de las cuatro hipótesis principales? No hallamos en el texto del diálogo respuesta precisa a esta cuestión, excepto al comienzo de la segunda hipótesis, donde encontramos una indicación preciosa; en todas las demás partes Platón se contenta con decir, después de haber enumerado las consecuencias de una hipótesis: "Volvamos atrás y tomemos las cosas desde el comienzo". Debe haber, sin embargo, presente a su espíritu, una regla o una ley que preside esta especie de ritmo al que está sometida toda la discusión.

No es muy difícil dar la respuesta y hallar un hilo conductor que nos guíe en este laberinto, si se atiende bien al modo como comienza la segunda hipótesis y si, a la luz de esta enseñanza se examina atentamente toda la discusión (142, B; 142, C).

"Vé desde el comienzo. Si lo uno existe ¿es posible que exista y que no participe del ser? —No es posible. —Habrá el ser de lo uno, que no será la misma cosa que lo uno: pues de otro modo, no sería el ser de lo uno y éste no participaría de él, y sería indiferente decir "lo uno existe" y decir "lo uno uno"; ahora bien, ésta no es ahora nuestra hipótesis, esto es, lo que resultará de lo uno tomado en sí, sino de lo uno en tanto que existe. ¿No es ése nuestro objeto? —Sin duda. —¿El ser significa pues, otra cosa que lo uno? —Necesariamente. —Cuando alguien dice suma-

riamente que lo uno es ¿da a entender otra cosa que cuando dice que lo uno participa del ser? —Sin duda".

Trataremos de probar que al mismo tiempo que presenta un ejercicio dialéctico, formula Parménides una objeción muy grave contra la teoría de la participación. Ya el enunciado de la alternativa por él planteada: *Si lo uno es, si lo uno no es,* indica que se trata de la participación: pues la existencia de lo uno parece indicar su participación del ser y su no-existencia su no-participación. Sin embargo, este enunciado es todavía demasiado general, y así como resulta del pasaje que acabamos de citar, no es lo mismo decir: lo uno es, lo uno participa del ser, y lo uno no es, lo uno no participa del ser. En efecto, al decir simplemente lo uno es o no es, se puede estar atento solamente a lo uno sin pensar en el ser; es como si se dijera: lo uno uno, y lo no-uno no-uno. Se puede, al contrario, sirviéndose de las mismas fórmulas, tener en cuenta el ser y el no-ser, pues veremos que lo uno, aun no siendo, puede en cierto modo, sin embargo, participar del ser. En el primer caso se suprime la participación, en el segundo caso se la afirma. He aquí por qué la primera y la segunda hipótesis son examinadas sucesivamente desde dos puntos de vista, según que se excluya o que se afirme la participación. Veremos que pasa lo mismo en todas las otras hipótesis. Se trata, pues, siempre de la participación, y lo que Platón quiere establecer no es sólo que todo puede afirmarse y todo puede negarse de lo uno y de las otras cosas, sea que lo uno exista, sea que no exista, sino también, que puede hacerse la misma demostración, sea que lo uno participe del ser, sea que no participe. Para hacer más sensible este aspecto del problema se podría trasponer el orden adoptado por Platón, por otra parte muy racional y muy claro, y ordenar así las ocho hipótesis de Parménides.

Tendríamos, ante todo, dos hipótesis: si lo uno participa del ser, si lo uno no participa del ser. La demostración

platónica consiste en probar que en el primer caso lo uno admite todos los contrarios o que se puede afirmar todo de él (segunda hipótesis) ; que las otras cosas admiten todos los contrarios o que puede afirmarse todo de ellas (tercera hipótesis) ; que si lo uno, aun no siendo, participa del ser, recibe también todos los contrarios o que puede afirmarse todo de él (quinta hipótesis) ; en fin, que las otras cosas reciben también todos los contrarios y que puede afirmarse todo de ellas (séptima hipótesis). Además, si lo uno no participa del ser, no se le puede atribuir ninguna cualidad (primera hipótesis) ; las otras cosas están en el mismo caso y nada puede decirse de ellas (cuarta hipótesis) ; en fin, si lo uno no es y no participa del ser, no se puede afirmar más nada de él (sexta hipótesis) ni de las otras cosas (octava hipótesis). En otras palabras, si lo uno participa del ser, existiendo o no existiendo, puede decirse todo de él y de las otras cosas; si no participa del ser, existiendo o no existiendo, nada puede decirse de él ni de las otras cosas. En el primer caso todo es verdad, en el segundo nada es verdad: dos consecuencias igualmente absurdas. Por lo tanto, la participación es imposible y la teoría de las Ideas desaparece por completo; pues ¿de qué sirven las Ideas si nada puede decirse de ellas o si puede decirse todo de ellas y de las otras cosas?

Examinemos ahora, desde este nuevo punto de vista, la marcha de la demostración. Supongamos, ante todo, que lo uno es y que participa del ser (segunda hipótesis) (142, B; 157, B). Platón demuestra, mediante argumentos que es inútil reproducir aquí en detalle, que lo uno, porque participa del ser, tiene partes y es un todo, es determinado, es semejante y desemejante, está en movimiento y en reposo; es, deviene, ha devenido, devendrá más joven y más viejo que él mismo y que las otras cosas que son, ellas mismas, más jóvenes y más viejas que él. En una palabra,

si es, en el sentido de que participa del ser, recibe todos los contrarios; puede afirmarse todo de él.

En la tercera hipótesis (157, B; 159, B): si lo uno es ¿qué pasa con las otras cosas? Las otras cosas participan en cierto modo de la unidad, pues no son distintas de lo uno sino en cuanto tienen partes, y teniendo partes tienen un todo. Platón insiste sobre la diferencia que separa la unidad absoluta, de que se ha tratado primeramente, de la unidad relativa, que es la de un todo y que implica la participación de la unidad. De este comercio de lo múltiple con lo uno resulta que lo múltiple es a la vez infinito y finito, semejante y desemejante a sí mismo y lo uno con relación a lo otro; está en movimiento y en reposo, en una palabra, posee todos los contrarios.

Para la quinta y séptima hipótesis, la interpretación que proponemos aquí parece fallar. ¿Cómo decir, en efecto, que el razonamiento de Platón implica la participación entre lo uno y el ser, puesto que la hipótesis es precisamente, que lo uno no es? Pero se ha visto que Platón distingue esos dos casos, y basta examinar atentamente sus razonamientos para advertir que se trata de una objeción especiosa, y que Platón vuelve por un rodeo al mismo punto de vista que en la segunda y tercera hipótesis. He aquí, en efecto, el resumen de la quinta hipótesis (160, B; 163, C): lo uno no es y se trata de saber qué resulta de ello para él mismo. Al decir que lo uno no es, se sabe qué es lo que se dice: es de lo uno que se afirma la no existencia, y no de otra Idea tal como la semejanza o el grandor. La fórmula es lo contrario de ésta: lo no-uno no existe. Por consiguiente, lo uno es objeto de alguna ciencia; además, puede llamársele *esto* o *aquello*, pues es la no-existencia de lo uno y no de otra cosa, lo que se afirma. Así, aun no existiendo, lo uno tiene muchas propiedades diferenciales y participa de muchas ideas: es semejante y desemejante, igual y desigual, grande y pequeño: participa, entonces,

en cierto modo, del ser mismo. Pues si lo que se dice al decir que lo uno no es, es verdad, participa en esto del ser; tiene el ser de su no-ser. Henos aquí pues, vueltos, por un rodeo, a la participación de lo uno del ser, y esta participación implica sus efectos habituales: lo uno que no es, es móvil y está en reposo, en una palabra, participa de todos los contrarios. Sólo es necesario agregar que se trata aquí, puesto que lo uno no es realmente, de una apariencia de existencia: parece ser, parece presentar todos los contrarios. Es el dominio de la opinión y del devenir. Tenemos aquí a la dialéctica, no ya realidad sino apariencia.

En la séptima hipótesis (164, B; 165, E) se trata de saber qué pasa con las otras cosas si lo uno no es. Las otras cosas son otras, no en relación con la unidad puesto que ésta no existe, sino en relación consigo mismas, y puesto que la unidad no existe, es únicamente por su multitud que pueden ellas ser lo que son, es decir, distintas las unas de las otras. Sin embargo, para diferir las unas de las otras, es necesario que cada una de ellas, aunque esencialmente múltiple, tenga al menos la apariencia de la unidad. Así, cada una de las cosas distintas de lo uno parece primeramente una, pero no lo es puesto que lo uno no es, y si se la examina atentamente, ella se resuelve en una pluralidad de la que cada parte, a su vez, cualquiera que sea su pequeñez, experimenta la misma suerte y se divide al infinito. Estamos, pues, en presencia de un polvo de seres, de una apariencia que sin cesar se nos escapa como en un sueño; pero esto no impide que esta apariencia que se esfuma parezca tener un número, puesto que parece una. Es par o impar, el decrecimiento parece tener un comienzo, un medio y un fin; por consiguiente, parece, aunque sin fundamento, participar de la igualdad y de la desigualdad, del grandor y de la pequeñez, del movimiento y del reposo, del devenir y de la destrucción, de todos los contrarios. Si es así es porque, ante todo, ella parece una. Al atribuir

existencia a las cuatro cosas, se les ha reconocido, implícitamente, alguna unidad; aunque lo uno no existe, subsiste, pues, alguna cosa de él, un recuerdo, una huella.

Todos los simulacros de que se acaba de hablar toman pues, todo lo que hay de real en su apariencia, de lo que queda de la unidad supuesta no existente. Nada más curioso que este análisis en el que la unidad, no existiendo, está sin embargo presente, como de lejos, en las otras cosas, las que no pueden diferir las unas de las otras más que participando también, en cierto modo, de la unidad.

Lo uno proyecta así, del fondo de su nada una especie de inteligibilidad crepuscular que es todo lo que podemos saber del resto de las cosas. Parece que aquí Platón ha querido explicar dialécticamente no sólo el devenir o la sensación, sino la apariencia del devenir, el simulacro o el sueño. Hay quizás una alusión a esta teoría en el pasaje del *Timeo* en el que la materia nos es presentada como entrevista a través de un sueño. En todos los casos se ve cómo, en la quinta y séptima hipótesis, Platón, al atribuir al no-ser una cierta participación del ser, anticipa algo de la solución que presentará en todo su desarrollo en el *Sofista;* es por eso que hemos podido decir que al formular la objeción, indica más que a medias la solución.

Pasemos ahora al segundo caso: la demostración negativa será mucho más simple. No olvidemos que en adelante tomamos las palabras en sentido absoluto y que al decir: lo uno es, o lo uno no es, es la unidad misma y no el ser o el no-ser, es la unidad sin participación lo que tenemos en vista. Ante todo, primera hipótesis (137, C; 142, B): lo uno es, pero sin participar del ser, es lo uno uno. Platón demuestra que lo uno no participa de ninguno de los contrarios, no tiene partes y no es un todo, no tiene ninguna determinación, no es semejante ni desemejante, igual ni desigual, no está en movimiento ni en reposo, ni

en el tiempo, ni en el espacio, no es esto ni aquello; en una palabra, no puede decirse nada, no es objeto de ciencia ni de opinión, de sensaciones ni de discurso: es una pura nada.

En la cuarta hipótesis (159, B; 160, B) lo uno existe sin participar del ser; se trata de saber qué pasa con las otras cosas. Lo que es otro es absolutamente otro, no hay nada en que lo uno y las otras cosas puedan encontrarse. Ellas no tienen, pues, partes, no forman un todo, no tienen número puesto que son extrañas a la unidad; por consiguiente, no tienen ninguna cualidad y no son semejantes ni desemejantes, iguales ni desiguales, grandes ni pequeñas, no están en movimiento ni en reposo, no devienen ni mueren, nada puede decirse de ellas.

Supongamos, con la sexta hipótesis, que lo uno no es sin admitir ninguna participación del ser; ¿qué resulta de ello para él mismo? Se sigue más claramente todavía que, en la primera hipótesis, estando rota toda comunicación entre lo uno y el ser, siendo ni semejante, ni grande, ni pequeño, no estando en movimiento ni en reposo, no se le puede designar con las palabras *esto* o *aquello*, *antes* o *después*, ni nada parecido. En una palabra, no es objeto de ninguna opinión, de ninguna ciencia, de ninguna sensación, de ningún discurso. He aquí lo que resulta de la hipótesis para lo uno mismo.

He aquí lo que resulta para las otras cosas de la no-participación de lo uno; es la octava hipótesis (165, E; 166, C). Esas otras cosas no tendrán ni siquiera la inteligibilidad crepuscular o la apariencia de existencia que les daba todavía la séptima hipótesis, puesto que se las supone ahora privadas de toda comunicación con la unidad. Así, no se podrá decir decir que ellas son múltiples porque la multiplicidad supone la unidad y, en consecuencia, no puede subsistir sin ella. Ellas no son semejantes ni desemejantes, no están en movimiento ni en reposo: es la pura nada. La unidad, al desaparecer, ha llevado consigo el últi-

mo resplandor que hacía posible la apariencia misma de las cosas.

Cuatro hipótesis positivas y cuatro hipótesis negativas que terminan en dos conclusiones en apariencia contrarias pero, en el fondo, idénticas: se puede afirmar todo de lo uno y de las otras cosas, no se puede afirmar nada de lo uno ni de las otras cosas: tal es el resumen de esta discusión. En todos los casos, pueda decirse todo o no pueda decirse nada, no hay ciencia posible; es lo que declara expresamente la conclusión del diálogo.

"Digamos pues que, según toda apariencia, sea que la unidad exista, sea que no exista, la unidad misma y lo que es otro, en sus relaciones consigo mismos y en sus relaciones recíprocas, son absolutamente todo y no lo son, lo parecen y no lo parecen" (166, C): Εἰρήσθω τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἕν εἴτ' ἔστιν ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε χαὶ εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταὶ τε καὶ οὐ φαίνετάι.— 'Αληθέστατα.

Podemos, sin embargo, precisar más todavía. Lo que constituye el nervio de la argumentación es esa verdad descubierta por Platón de que lo uno (y sin duda será lo mismo para toda otra Idea) puede, existiendo, no participar del ser o, al menos, lo que viene a ser lo mismo, no ser considerado como que participa de él; inversamente, lo uno, no existiendo, puede participar del ser si se da a la palabra "uno" un sentido determinado, si se distingue esta idea de todas las otras. Por consiguiente, la argumentación de Parménides puede resumirse así: si lo uno es y participa del ser, se puede afirmar de él y de las otras cosas todos los contrarios; si es sin participar del ser, no se puede afirmar nada de él ni de las otras cosas; si lo uno no es y sin embargo participa del ser, se puede afirmar todo de él y de las otras cosas; si no es y no participa del ser, no se puede decir nada de él ni de las otras cosas; dicho de otro modo, afirmad la participación de una Idea cualquiera

del ser, y todo es verdad; negad esta participación y nada es verdad. La participación, de cualquier manera que se la entienda es, pues, completamente imposible, y con ella se desmorona la teoría de las Ideas. Tenemos, pues, razón en decir que la segunda parte del *Parménides* no es solamente un ejercicio dialéctico: formula ella contra la teoría de las Ideas una sexta objeción, la más formidable de todas.

La doble conclusión negativa a que es llevado Platón por esa discusión está, por otra parte, de acuerdo con las tesis sostenidas por sus adversarios. Protágoras decía también que el error es imposible, los Cínicos con Antístenes, y los Megáricos sostenían que no se puede afirmar ningún atributo de ningún sujeto. Platón ha demostrado solamente lo que sus adversarios se limitaban a afirmar con razones diferentes.

Sin embargo, es imposible que Platón se haya quedado en esto, y como ya lo hemos hecho observar, la manera misma con que presenta las objeciones del *Parménides*, y sobre todo la quinta, atestigua que no las considera como insolubles, y todo hace pensar que posee ya esa solución.

¿Cuál es, pues, la clave de este enigma tan complicado? La respuesta se halla muy claramente indicada en un pasaje del *Sofista*, en el cual nos parece imposible no ver una alusión directa al *Parménides* (251, D): "¿No atribuiremos el ser al movimiento ni al reposo, ni ninguna otra cosa a ninguna otra cosa, y admitiremos en nuestras discusiones que ninguna puede entrar en participación con otra?; ¿o bien identificaremos todas las cosas porque pueden estar en comunidad las unas con las otras, o bien diremos que las unas se combinan con las otras, y las otras no? ¿Cuál de estas tres partes, Teeteto, diremos que tomarán. . . ?"

Platón prueba enseguida que no se puede negar toda participación o toda mezcla entre las Ideas sin trastornar las doctrinas admitidas por todos los filósofos, tanto por

Parménides o Heráclito como por los Atomistas o los Pitagóricos. Los contradictores, por otra parte, alojan el enemigo dentro de ellos puesto que a cada instante el lenguaje les obliga a emplear palabras como *otro, ser, separadamente*. No es menos imposible suponer que todas las cosas comunican entre sí, pues entonces sería necesario que el movimiento fuese idéntico al reposo, cosa que el Eleata declara absurda (252, E). "No queda más que la tercera suposición. Y es necesario que una de estas tres suposiciones sea verdadera: la mezcla es posible para todas las cosas, o no lo es para ninguna, o lo es para las unas y no para las otras . . . Puesto que entre las cosas, unas pueden mezclarse y otras no pueden, tienen casi la misma propiedad que las letras, de las cuales unas concuerdan entre sí y otras no. Las vocales tienen sobre las otras letras la ventaja de unirse a todas y de servirles de unión, de modo que, sin una de ellas, ninguna letra puede concordar con las otras". La dialéctica enseña a conocer aquellas ideas que concuerdan entre sí: la dialéctica es a las ideas lo que la gramática es a las letras del alfabeto, o la música a los sonidos graves y agudos.

Así, entre los dos términos de la alternativa planteada por el *Parménides*, se puede afirmar todo de todo y no se puede afirmar nada de nada, o también todo es verdad y nada es verdad, hay un término medio que consiste en decir: hay Ideas que pueden afirmarse unas de otras, y otras que no pueden combinarse entre sí. Para justificar la alternativa, hay que probar que el ser puede participar del no-ser, y el no-ser del ser: he aquí lo que el *Parménides* había mostrado para un caso particular y lo que el *Sofista* establecerá en general. Pero aun esto no es suficiente: hay que establecer también que todas las Ideas no participan indistintamente las unas de las otras sino que su unión está sometida a ciertas leyes o a ciertas reglas que no traducen sólo razonamiento y que únicamente puede alcanzar una

ciencia real o divina: la dialéctica. He aquí lo que el *Parménides* no ha dicho y sobre lo que el *Sofista* hace plena luz.

Se ha considerado a veces el *Parménides* como un tejido de sofismas y hay que confesar que los razonamientos en que se complace la sutileza de Platón justifican la confusión y desconcierto a que someten todos nuestros hábitos de espíritu. Pero antes de formular una acusación tan grave contra el gran filósofo, sería necesario estar en condiciones de probar: que Platón, al partir de los principios sobre los cuales reposa su argumentación, ha cometido faltas de razonamiento, o que esos principios discutibles ellos mismos, o hasta seguramente inexactos para nosotros, no eran admitidos de común acuerdo por los contradictores que quería refutar. Ahora bien, no sabemos que la primera de esas demostraciones haya sido nunca intentada con éxito; y en cuanto a la segunda, está históricamente probado que los contemporáneos de Platón, extraviados ya por el eleatismo, ya por el sensualismo de Protágoras, razonaban exactamente como él y sostenían muy seriamente que todo es verdad y que nada es verdad. Es, al contrario, porque quería hacer justicia a esas aserciones destructoras de toda ciencia, que Platón emprendió la argumentación de la que el *Parménides* constituye uno de los estadios. No cabría reprocharle el haber razonado como sus adversarios para refutarlos y el no haber tomado partido antes de mostrar la falsedad de proposiciones que nadie pensaba poner en duda. Si la interpretación que se acaba de indicar es exacta, el *Parménides* no encierra ningún sofisma, pues es cierto que desde el punto de vista que es el de todos los filósofos de la época, se puede probar que todo es verdad y que todo es falso. Peca solamente por omisión, no indica la solución que, sin duda, Platón ya tenía en su poder. El juego consiste en discutir dos soluciones del problema cuando en realidad hay tres. Pero un filósofo tiene el derecho de exponer las dificultades sin dar enseguida la solución. Pue-

de tener serias razones para reservarla y para elegir su hora. Nada le obliga a abrir toda la mano y a decir todo su secreto, sobre todo cuando se trata de verdades que él mismo ha descubierto mediante un paciente esfuerzo, y en las cuales, nadie antes de él, había imaginado pensar. Platón sería culpable si se hubiese llevado el secreto consigo: el *Parménides* sería un tejido de sofismas si su autor no hubiese escrito el *Sofista.* Sin embargo, la solución tan simple dada por este último diálogo no se impone por sí misma; hay que justificarla con una argumentación rigurosa y resolver las dificultades que plantea. Tal es la tarea que Platón se encomendó en el *Sofista.*

II

El *Sofista* tiene por objeto demostrar esta proposición paradojal: que el no-ser existe; sólo con esta condición podrá decirse que el error es posible y que hay sofistas.

Una vez probada la existencia del no-ser, el problema del error será resuelto: el error consistirá en decir otra cosa que lo que realmente es, puesto que hay no-ser, y sin embargo, en decir alguna cosa puesto que el no-ser existe. Pero para esto será necesario que el no-ser, sea algo intermedio entre el ser y el no-ser absoluto, manifiestamente contradictorio con el ser. Será necesario que el no-ser, puesto que es real, sea un ser, y puesto que es no-ser, que sea otra cosa que el ser. Será *otro* ser.

Como el *Parménides,* el *Sofista* se presenta ante todo bajo la forma de un ejercicio lógico; pero mientras que el *Parménides,* al buscar las consecuencias que resultan de una hipótesis, da el ejemplo de una especie de deducción, el *Sofista* nos muestra otro aspecto del método platónico, ya indicado muy claramente en el *Fedro:* el método de división. Pero en el segundo diálogo, como en el primero, el ejercicio

dialéctico, que es en apariencia el objeto principal es, al mismo tiempo, un argumento positivo en apoyo de la tesis que el autor quiere que prevalezca. El *Parménides* formula una objeción muy grave contra la participación; el *Sofista* da un ejemplo particular de lo que debe ser la participación, aun antes de que ésta haya sido definida y establecida su posibilidad. El ejemplo del pescador con caña nos muestra lo que debe ser la dicotomía que divide un género en dos partes opuestas, luego una de ellas, la que se ha inscrito a la derecha, en otras dos partes opuestas, y así hasta que se halla la definición buscada. Aplicando este método a la Idea de Sofista, muestra Platón que el Sofista pertenece a un gran número de géneros diferentes. Es un criado asalariado de hombres jóvenes y ricos, un traficante de conocimientos que se refieren al alma, un vendedor al detalle, luego un vendedor de primera mano de esos mismos conocimientos, un atleta que se ejercita en el arte de discutir, un purificador del alma a la que desembaraza de lo que se opone a la adquisición de la ciencia, en fin, un embaucador. Participa, pues, de muchas Ideas. Vemos con este ejemplo cómo un mismo ser puede reunir las cualidades más diversas, cómo muchos géneros se confunden en él; pero llegado a esta última definición, fabricante de fantasmas o ficciones, Platón se halla bruscamente detenido. Un simulacro representa lo que no es, es falso y mentiroso, implica el error; pero el error es imposible, pues decir lo que no es sería no decir nada. Es un axioma indiscutido en la escuela de Parménides y aceptado por todos los contemporáneos, que jamás se comprenderá que lo que no es es. Lo que no es no puede pues, de ninguna manera, ser expresado. En una discusión que recuerda la del *Parménides,* el Eleata extranjero muestra que no cabría, sin contradecirse, atribuir al no ser la unidad o la pluralidad (238, C), el ser al no-ser, y que, sin embargo, se le atribuye por el hecho mismo de que se le da un nombre o se habla de él. En sí mismo escapa a

la ciencia, a la opinión, al lenguaje; ¿cómo decir, pues, que el Sofista expresa lo que no es? Tal es el asilo tenebroso e inviolable en el que se refugia el Sofista y desde el cual desafía irónicamente a todos sus contradictores que no pueden ejercer ninguna acción sobre él.

Toda esta dialéctica nos sorprende hoy un poco y nos cuesta comprender la importancia que Platón le asigna. Hay que pensar, sin embargo, que la fórmula del principio de identidad dada por primera vez por Parménides, había impresionado fuertemente los espíritus y se había impuesto a todos; es el acto con el cual la razón humana tomaba, en cierto modo, posesión de sí misma y afirmaba la ley suprema del pensamiento. No es, pues, sorprendente que el espíritu sutil e ingenioso de los griegos se haya adherido, ante todo, al rigor de esta fórmula y haya descartado como sospechoso todo lo que parecía ponerla en duda. Fué precisamente, la obra de Platón la que indicó por primera vez las limitaciones y las restricciones necesarias y, al determinar el verdadero sentido del principio, la que proscribió los abusos o las aplicaciones erróneas.

Era una empresa difícil demostrar la existencia del no-ser: los términos de esta fórmula parecen expresar una contradicción. Es lo que Platón indica desde el comienzo, cuando el Eleata extranjero ruega a Teeteto que no lo considere como un parricida (241, D): el discípulo de Parménides, aun profesando un gran respeto por su maestro, ataca, en efecto, la máxima que no cesaba de repetir, va a probar contra él que el no-ser es en cierto modo, y que el ser en cierto modo no es. "Es necesario que para defendernos, sometamos a la experiencia la máxima de nuestro padre Parménides y que establezcamos por fuerza que el no-ser es bajo cierta relación y que, por otra parte, el ser en cierto modo no es": τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

Esta demostración presenta, naturalmente, dificultades muy grandes. En efecto, es imposible que se demuestre deductivamente la existencia del no-ser, o que se haga surgir el no-ser del ser o el ser del no-ser. Es necesario, sin embargo, si se quiere dar una prueba, hallar razones que obliguen al espíritu y que se impongan a él. Se trata de hallar una demostración fuera de las condiciones mismas de la demostración. Así, el método empleado por Platón es indirecto y la obligación que pretende imponer al espíritu de sus contradictores no es de orden puramente lógico. Concede momentáneamente a sus adversarios, y le es necesario hacerlo, que la Idea de no-ser presenta dificultades insalvables, y la deja primeramente de lado. Pero prueba enseguida que la Idea de ser está, exactamente, en el mismo caso y cuando se la examina de cerca da lugar a inextricables contradicciones. No se puede, con todo, abandonar una y otra, pues eso significaría renunciar a toda afirmación, a toda ciencia, a toda filosofía. Es necesario, pues, resignarse a admitir una y otra a pesar de sus dificultades, hacer como los niños que, cuando se les da a elegir entre dos cosas, toman ambas. En una palabra, hay que afirmar la realidad del no-ser como la del ser y pasar de largo ante las protestas que no dejarán de hacer oír los adversarios. Establecido este punto, todas las otras dificultades se resolverán, en cierto modo, por sí mismas.

He aquí, ahora el resumen de la crítica a que somete Platón la Idea del ser. Los filósofos anteriores se despacharon a gusto sobre la cuestión de la naturaleza del ser: unos admiten tres seres, ya en guerra, ya en paz, los unos con los otros; otros, dos solamente, el seco y el húmedo, o el calor y el frío. Según Parménides y su escuela, hay un solo principio, un solo ser. En fin, las Musas de Jonia y de Sicilia declaran el ser uno y múltiple a la vez, sea que el ser, oponiéndose a sí mismo, concuerda siempre consigo

mismo, sea que el Amor y la Discordia intervengan sucesivamente para restablecer la unidad.

Todas estas fórmulas parecen claras; no lo son si se las examina de cerca, son hasta tan oscuras como la noción de no-ser. En efecto, ¿cuando se dice, por ejemplo, que el calor y el frío son dos seres, la palabra ser designa un nuevo principio? Hay entonces tres, y no ya dos; ¿designa, por el contrario, uno de los dos seres?; no hay entonces más que uno; ¿pertenece el ser a los dos?; también entonces no hacen más que uno. Hay que plantear una cuestión análoga a los partidarios de la unidad: se preguntará entonces a Parménides si, al decir que lo uno es, entiende o no que lo uno es la misma cosa que el ser. En el segundo caso habrá dos nombres para una misma cosa, y se volverá a caer en la pluralidad; en el primero, habrá que decir que el nombre no es el nombre de nada, o que es el nombre de un nombre, y habrá también dualidad. La discusión que aquí se empeña, que está dirigida expresamente contra el jefe de la escuela de Elea, recuerda mucho la del *Parménides* (244, F; 245, A): no es, en verdad, más que un resumen de ella y hasta parece terminar con una alusión directa a ese diálogo. Si se entiende la unidad en sentido absoluto, es decir, sin participación del ser, será ella absolutamente indivisible, no tendrá partes; no será un todo; no tendrá comienzo, ni medio, ni fin; no tendrá ninguna cantidad. Pero entonces no habrá que decir, como lo hace Parménides, que el ser es una esfera bien redondeada cuyas extremidades todas están a igual distancia del centro, y que es un todo; al menos, si se afirma de lo uno todas esas determinaciones es que se le considera no más en sí mismo sino en tanto que participa del ser. Nada entonces, en efecto, impide que lo uno tenga partes y que sea un todo; pero al expresarse así, al decir que lo uno tiene sólo la unidad de un todo y no ya, como hace un momento, la unidad absoluta, no hay que disimularse que se le rehusa algo que pertenece, sin embargo, al ser, se le limita y se le

restringe; en una palabra, se afirma en cierto modo que no es puesto que le falta algo. Henos, pues, obligados, si queremos dar un sentido a la fórmula de Platón, a decir que el ser no es, y estamos así en formal contradicción con nosotros mismos y con él.

Otras dificultades surgen si, en lugar de considerar a los que piensan el ser como uno o múltiple, nos referimos a los que lo definen como corporal o incorporal. Los hijos de la tierra, y hay que entender con ello, probablemente, a los partidarios de Demócrito, reconocen sólo como existente lo que pueden percibir con ayuda de sus sentidos, ver con sus ojos o apretar con sus manos; se les preguntará, con todo, si el alma, la justicia, la sabiduría son cuerpos. Responderán quizás afirmativamente en lo que concierne al alma, pero no se atreverán a decir que las virtudes son visibles o tangibles. Es necesario, sin embargo, que sean algo puesto que son cualidades cuya presencia o ausencia modifica la naturaleza de las almas. Si se atribuye, entonces, el ser a otra cosa que al cuerpo, habrá que decir en qué consiste ese ser, y Platón les propone aceptar provisoriamente (y hace la misma reserva para consigo mismo) que el ser es todo lo que es capaz de producir o sufrir una acción, un poder.

En oposición completa con los precedentes, otros filósofos, que Platón designa sólo con estas palabras: "amigos de las Ideas" (248, A), sostienen que el ser es incorporal: sus razonamientos reducen a polvo esa realidad corporal que los hijos de la tierra creían captar: sólo existen formas incorporales y puramente inteligibles. Distinguen el mundo del devenir, conocido por la sensación, y el mundo inteligible, que sólo la razón puede alcanzar. No discutiremos aquí la cuestión de saber cuáles son esos filósofos "amigos de las Ideas"; se ha creído durante mucho tiempo que se trataba de los Megáricos: es una opinión muy difícil de sostener después de la crítica de Gomperz. No lo es menos, admitir con este historiador que se trata de Platón mismo

en su primera manera: se verá en seguida por qué. Dejemos de lado esta cuestión, por interesante que sea, puesto que después de todo, está fuera del problema puramente dialéctico que tratamos de esclarecer. Cualesquiera que sean, esos filósofos rehusan admitir la definición del ser que acaba de ser planteada: aceptan que todo lo que deviene obra o padece, pero cuando se trata del ser mismo o de las Ideas, ya no sucede así, pues las Ideas son absolutamente inmutables. Sin embargo, conceden que el alma conoce el devenir mediante los sentidos y el ser mediante la razón: ¿esta comunicación no implica una acción y una pasión?; si el alma conoce ¿no es necesario que haya algo que sea conocido; si el ser es conocido ¿no es necesario, por lo mismo, que sufra una pasión y esté, en consecuencia, en movimiento? Sigue enseguida un nuevo argumento; pero aquí debemos interrumpir este análisis para tratar de aclarar un pasaje muy oscuro que ha dado lugar a las más graves controversias, y cuya importancia es capital no sólo para el asunto que nos ocupa sino para el platonismo entero. He aquí, ante todo, el texto de ese pasaje: "Pero, ¡por Júpiter!, ¿nos dejaremos fácilmente persuadir de que en realidad no pertenece al ser absoluto, τῷ παντελῶς ὄντι, el movimiento, ni la vida, ni el alma, ni la inteligencia, sino que, augusto y venerable, desprovisto de pensamiento, es inmóvil y está siempre en reposo?" (248, E). Es muy natural pensar que el ser absoluto, τὸ παντελῶς ὄν, de que habla aquí Platón designa a las Ideas: y de esto se ha concluído que Platón atribuye a las Ideas movimiento, inteligencia, vida y hasta, como lo exige el texto, alma, puesto que la inteligencia es inseparable del alma. Zeller invoca ese pasaje al mismo tiempo que un texto del *Filebo* para sostener que las Ideas, según Platón, son causas activas o eficientes. Otros intérpretes, y son la mayoría, rehusando extender esa aserción a las Ideas en general, han extraído del *Sofista* esta grave conclusión: que Platón, en el momento en que escribe ese diálogo, modifica su primera filosofía y

la reemplaza por una concepción completamente nueva. Así, Lutoslawsky pretende que, en la última filosofía de Platón, las Ideas no son más realidades trascendentes sino simples conceptos. Otros, finalmente, sin ir tan lejos, admiten que ha habido una evolución en el pensamiento de Platón y que las Ideas le aparecen en adelante bajo un aspecto bien distinto al de su filosofía anterior. Si se entiende el texto del *Sofista* como se hace de ordinario, hay que sostener, indudablemente, que las Ideas de Platón son no sólo causas activas sino inteligencias o almas; en otras palabras, que Platón sostiene ya antes de Aristóteles la tesis que defenderán más tarde Plotino y los Alejandrinos. Pero, para afirmar una conclusión tan grave, sería sin duda menester otra cosa que un texto único cuya interpretación, por otra parte, es muy discutible. Observemos, además, que el modo como Platón habla de las Ideas en un diálogo incontestablemente posterior al *Sofista*, como es el *Timeo*, no difiere mucho de los términos que emplea en sus obras anteriores al *Sofista;* es necesaria mucha sutileza o parcialidad para descubrir una diferencia. Todas las dificultades planteadas por este asunto quizás desaparezcan si se atiende mejor y se interpreta exactamente la página (248, E) del *Sofista*. Las palabras "el ser absoluto" (τὸ παντελῶς ὄν) no designan directamente las Ideas o el mundo inteligible. Sobre todo, no se aplican necesariamente a todas las Ideas en particular. La verdadera traducción no es quizás, como se admite de ordinario, "el ser absoluto" o "el ser en sí", sino "el ser total", "el ser completo", el ser que abraza y contiene al mismo tiempo todas las "realidades", es decir, todas las Ideas, y hay, aun en el mundo inteligible, otra cosa que las Ideas, si es cierto que según Platón, la inteligencia y el alma, a pesar de su parentesco estrecho con las Ideas, son, sin embargo, distintas de ellas. Es del ser así entendido que se ha tratado en toda la discusión precedente, y así como el ser designaba hace un momento, el calor o el frío, lo uno o lo múltiple,

lo corporal o lo incorporal, designa aquí todas las realidades sin distinción. Así también, un poco más arriba, examinando las relaciones del ser y del todo * (τὸ ὅλον), hace ver que si el ser no es un todo, hay algo, el todo, que existe fuera del ser. Por consiguiente, el ser es incompleto, se falta a sí mismo puesto que deja algo fuera de él. Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὄν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὄν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει (245, C). Prueba de que Platón así lo entiende es que, cuando la discusión termina, vemos reaparecer las expresiones: el todo y el ser. Se ve pues, que Platón, como Parménides mismo y todos los otros filósofos que han hablado del ser, tiene en vista siempre el ser total o el conjunto del universo. Habría, por otra parte, que entenderse acerca de la significación de las palabras 32) ποιεῖν, πάσχειν, κινεῖν κινεῖσθαι. Apelt, en su excelente edición del *Sofista* (p. 151, nota 10), observa con mucha razón, que Platón no expresa exactamente su verdadero pensamiento. No cree en realidad que ποιεῖν designe una acción verdadera o πάσχειν una pasión **. Las Ideas que declara pasivas y móviles en tanto que son conocidas son, en realidad, impasibles e inmutables. Pero se conforma aquí con el uso de la lengua: afirma que el ser es pasivo en tanto que conocido y activo en tanto que conocedor, porque los dos verbos son, uno activo, otro pasivo, es decir, contrarios. La prueba de que se trata aquí de una opinión provisoria y exterior está en que, independientemente de las razones invocadas por Apelt, un poco más arriba (247, E), al definir el ser por el poder de obrar o de padecer, Platón se reservó el derecho de expresar, además, otra opinión: 33) ἴσως γάρ ἄν εἰς

* (429, D): 30) τὸ πᾶν ἑστεκὸς ἀποδέχεσθαι. . . ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα. τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν. Son casi las mismas palabras de Parménides: 31) ἕν καὶ πᾶν.

** De las dos interpretaciones propuestas por APELT (*Sofista*, Lipsiae, 1877, p. 140, nota 15), la segunda nos parece, como a él, la más aceptable.

ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἄν φανεῖν. Aun suponiendo que se tomen esas palabras en sentido literal, se trataría no de una causalidad eficiente y activa en el sentido ordinario de la palabra, sino de una causalidad puramente ideal, restringida únicamente al acto de conocer o de ser conocido. No se tendrá el derecho de concluir que las Ideas en general son causas activas. Además, se trata aquí no de identificación sino de participación, y esto lo atestigua con evidencia la expresión παρεῖναι, que designa la presencia de un atributo y no la identidad del sujeto y del atributo; la misma palabra es empleada en el *Fedón* para expresar la simple participación. Con ello entiende Platón que el ser de que se habla no se identifica enteramente con los atributos que de él se afirman, sino que se une solamente a ellos: "unir sin confundir", he aquí lo que constituye precisamente la participación. El ser, dice expresamente Platón algunas líneas más lejos, participa del movimiento y del reposo tan estrechamente que debe estar necesariamente en movimiento o en reposo. Sin embargo, se puede volver a tomar aquí el argumento ya invocado a propósito del calor y del frío, y mostrar que el ser no se confunde con el movimiento ni con el reposo puesto que, entonces, esos dos contrarios, irreductibles, el movimiento y el reposo, se confundirían en tanto que idénticos con el ser.

Participando del movimiento y del reposo, el ser es pues una tercera cosa; es algo aparte: el movimiento y el reposo no resultan de su naturaleza, se le agregan. La relación que los une es, como diríamos hoy, una relación sintética y no analítica. La fórmula platónica significa, pues, no como se la entiende tan a menudo, que la Idea designada con la palabra "ser" está dotada por sí misma o esencialmente de movimiento, de alma, de sabiduría y de inteligencia, sino simplemente que el ser, tomado en general, participa del movimiento, de la inteligencia, de la vida y del pensamiento, que se puede afirmar de él todos esos atributos o, en otros

términos, que piensa, que vive y que conoce. El mismo texto significa también que el movimiento, la inteligencia, el alma y el pensamiento no están excluídos del ser total, mantenidos fuera de él como lo pretende la tesis sostenida por los amigos de las Ideas, sino que son también realidades, que existen y forman parte no sólo del mundo sensible mas también del mundo real o inteligible; y es también lo que certifican las expresiones mismas de Platón (249, B): 34) Καὶ τὸ κινούμενον δή καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα.

La doctrina que sostiene aquí el autor del *Sofista* no implica, pues, de ningún modo, el abandono de la teoría de las Ideas, ni siquiera una modificación de esta teoría. Las Ideas tomadas en sí mismas son siempre lo que son en todos los diálogos, separadas e inmutables, pero pueden también, desde otro punto de vista, aproximarse y mezclarse. Es sorprendente que algunos hayan podido engañarse, si se atiende a que en el texto mismo de que se trata, Platón afirma, como en todas partes, que el conocimiento supone dos condiciones: un objeto inmutable que es conocido 35) (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοὶ χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ᾽ἄν; Οὐδαμῶς. 249, B, C), y el conocimiento mismo que es un movimiento, y que hay que combatir con igual ardor, si se quiere salvar la ciencia, a los que dicen que todo está en movimiento y a los que dicen que todo está en reposo; no se trata, pues, de abandonar la tesis según la cual hay cosas absolutamente en reposo. Al penetrar en el mundo real, el movimiento y el alma no alteran la naturaleza de las Ideas. En fin, lo que ha querido probar con ello es que el ser, tomado en su conjunto, participa del no-ser; en otros términos, introducir el movimiento y el pensamiento en el mundo real como lo exige el sentido común es, quiérase o no, introducir un elemento de contradicción; y se verifica así esta aserción repetida tan a menudo por Platón: la idea del ser no presenta menos dificultad que

la idea del no-ser, y es lo que hallamos ya en el análisis del *Parménides*.

Podemos ahora volver a la cuestión principal y continuar investigando la naturaleza del *Sofista*. Ni el reposo ni el movimiento resultan de la naturaleza del ser; sin embargo, es absolutamente necesario que el ser esté en reposo o en movimiento, pues éste es un punto acerca del cual Platón no transige: no hay término medio entre esos dos términos. Cualquiera que sea la dificultad que presente una afirmación tal, no se debe, pues, vacilar en considerar al ser en disposición de unirse al reposo o al movimiento o como participando del uno y del otro. Nos atreveremos, pues, a afirmar del mismo ser muchas cosas, darle muchos nombres, decir, por ejemplo, que el hombre es bueno y que tiene también otras cualidades; o también que es a la vez uno y muchos: no nos detendrán las sutilezas de los que ven en ésto contradicciones. Sólo que, del hecho de que ciertos géneros puedan unirse entre sí, no se sigue que todos puedan hacerlo; y en un pasaje que ya hemos citado, demuestra Platón que junto a géneros que pueden unirse a otros, hay algunos que resisten toda combinación. Algunos pueden unirse a todos, algunos concuerdan solamente con un pequeño número. Distinguir esas diferentes clases, he aquí el objeto de la ciencia superior, de la dialéctica. Es aquí donde se hallará al Filósofo cuando se le busque; pero se trata, ante todo, de terminar con el Sofista.

No es el caso de examinar en detalle todas las Ideas que pueden concordar entre sí y de resolver todos los problemas que constituyen el objeto de la dialéctica. Pero se puede, al menos, examinar algunas de las Ideas más elevadas y comprender sus relaciones recíprocas.

He aquí que hemos llegado a la teoría de los cinco géneros: el ser, el movimiento, el reposo, lo mismo y lo otro, tan oscura y tan abstracta, que constituye el punto culminante de toda discusión y, puede decirse sin exagera-

ción, la piedra angular de todo el sistema platónico. Ensayemos indicar netamente (254, C, sig.) los diversos momentos de esta sutil demostración.

Ante todo establece Platón que los cinco géneros son irreductibles los unos a los otros. El ser puede unirse al movimiento y al reposo, pues son dos, pero no se confunde con uno ni con otro, pues si fuese idéntico a uno de ellos, el movimiento y el reposo constituirían sólo uno (254, D; 254, E) y ya ha afirmado Platón, dos o tres veces (254, A; 251, E y 252, D), que esos dos términos no pueden confundirse.

Siendo distintos esos tres géneros, cada uno de ellos es lo mismo que él mismo y otro que los otros; he aquí, pues, dos géneros nuevos, lo mismo y lo otro. Son diferentes del movimiento y del reposo, pues lo que se afirma en común del movimiento o del reposo no puede confundirse con uno de ellos sin que ambos se tornen idénticos. Igualmente, el ser difiere de lo mismo, pues si se confundiese con él, el movimiento que participa del ser se confundiría con lo mismo, lo que hemos mostrado como imposible. En fin, el ser difiere de lo otro, pues lo otro es una Idea esencialmente relativa: si se proclamara la identidad del ser y de lo otro, se seguiría que nada es jamás en sí o que no hay ser (254, E; 255, B). Hay que agregar solamente, que lo otro se halla repartido en toda cosa, siendo cada ser otro que los otros (255, B). Aunque el ser no sea nunca distinto por su naturaleza, lo es siempre por el hecho de que un ser es distinto de otro, así como la Idea de lo otro tiene tanta extensión como la Idea del ser. Hay, pues, cinco géneros irreductibles y no puede haber menos.

Se observará que el nervio de esta argumentación reside en la irreductibilidad del movimiento al reposo. Lejos, pues, como se ha dicho a veces, de deducir los cinco primeros géneros o de hacerlos surgir de la Idea de ser, Platón los afirma desde el comienzo como esencialmente diferentes los

unos de los otros. De esta distinción de los géneros entre sí resulta una importante consecuencia: que a pesar de la unión o participación de que hemos hablado tantas veces, cada uno de ellos encierra un elemento de oposición y de alteridad; presentan todos, por consiguiente, caracteres opuestos. Cada uno de ellos es en sí mismo y participa de su contrario, salvo el movimiento y el reposo; en efecto, Platón ha afirmado ya muchas veces que el movimiento es distinto al reposo. ¿Participa también del reposo? Hay aquí un pasaje bastante confuso como para que Schleiermacher haya creído que el texto de Platón era incompleto y no haya vacilado en agregar algunas líneas para restablecer el verdadero sentido. Esta corrección no es quizás indispensable; pero es necesario confesar que hay en la fórmula de Platón una elipsis bastante acentuada. "Si el movimiento —dice— participara del reposo y el reposo del movimiento, no deberíamos tener más escrúpulos en decir que hay un movimiento estable y un reposo que se mueve, que en afirmar enseguida que el movimiento es y no es lo mismo a la vez; que es y no es el ser a la vez" *. Pero es lo que, precisamente, rehusa admitir por las razones anteriormente indicadas; lo que prueba que así lo entiende, es que en muchas oportunidades repite que el movimiento y el reposo son absolutamente opuestos, y hemos visto hace un momento que esta oposición constituía el nervio de toda la demostración pre-

* Nos parece imposible admitir cualquiera de las dos interpretaciones propuestas por APELT (p. 174, nota 10). Descartamos la primera porque reposa sobre una interpretación, que parece inexacta, de la página 249. La segunda parece sutil y artificial y, además, no está autorizada por ningún texto. Finalmente, ni una ni otra hacen desaparecer la contradicción que parece existir entre este pasaje y aquellos en los cuales la irreductibilidad del movimiento y del reposo está expresamente afirmada. La interpretación que aquí damos, y que es la de Schleiermacher, suprime, al contrario, la contradicción, puesto que la participación del movimiento y del reposo, negada formalmente por Platón, es presentada aquí sólo como una hipótesis.

cedente. Mientras que tres géneros, el ser, lo mismo y lo otro son, a pesar de su diferencia, de los que pueden combinarse entre sí, el movimiento y el reposo son del número de los géneros incomunicables; no hay entre ellos una oposición de contrariedad sino una oposición contradictoria. Basta, además, para la demostración presente, haber recordado que el movimiento es distinto que el reposo.

Igualmente, el movimiento es lo mismo que lo mismo y no es lo mismo; es lo mismo si se considera su naturaleza o su definición; no es lo mismo puesto que siempre cambia. No hay que asustarse de esta contradicción puesto que es bajo relaciones diferentes como los contrarios son afirmados. Igualmente, es y no es otro que lo otro. Otro que el reposo, lo mismo y lo otro, el movimiento por las mismas razones es distinto del ser, aunque ser. En otros términos, es y no es; hay en él mucho de ser y mucho de no-ser, y como los géneros participan de lo otro, como se ha visto, puesto que cada uno de ellos es distinto de los otros, participan todos también del no-ser.

Al plantear la realidad del género de lo otro, hemos planteado, pues, la realidad del no-ser; y como la naturaleza de lo otro, como se ha visto, se extiende tan lejos como la del ser, y está repartida en todas las cosas, hay en todas partes, junto al ser, no-ser. Todo ser es en sí mismo, pero siendo distinto de todos los otros, no es en tanto hay seres distintos de él: se demuestra así la existencia del no-ser. Platón emplea expresiones singularmente enérgicas para afirmar la realidad del no-ser. Este tiene su naturaleza propia. Es lo mismo un género o una Idea. Su realidad no es, de ningún modo, inferior a la del ser mismo. (258, B): 36) δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον,. . . ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν;. . . (258, D): 'Ημεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὅ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα. . . ἐστιν ὄντως τὸ μή ὄν.

Hay que entender solamente que el no-ser no es lo contrario absoluto del ser; Platón declara expresamente que deja enteramente de lado el no-ser absoluto o la contradicción del ser (258, E) ; se trata, pues, de un ser distinto que el ser; el no-ser no es la nada sino lo otro. Todo esto puede explicarse con ejemplos: lo no-bello no es una pura nada, es algo real, diferente de lo bello; lo no-grande no es la negación del grandor sino algo distinto puesto que designa tanto lo mediano como lo pequeño. "Las cosas precedidas de una negación son, pues, extraídas de la naturaleza de los seres, son tan reales como los seres mismos de los que son negación" (257, C). En otros términos, el no-ser existe en igual grado que el ser. La naturaleza de lo otro, como la del ser, repartida en todas las cosas, se subdivide en una multitud de partes, cada una de las cuales es real como ella. Se demuestra así, dialécticamente, la existencia del no-ser, que aparecía primero como algo inadmisible. Nos hallamos bien lejos de la máxima de Parménides: no sólo hemos probado que el no-ser es, sino que hemos dicho lo que es. Está, pues, resuelto el problema planteado por el *Sofista*.

Por otra parte, reconoce Platón que su demostración no es enteramente satisfactoria; no se le oculta lo que tiene de retorcida y violenta, pero a falta de una mejor se contenta con ella y espera que se la refuten (259, A) ; nadie lo ha intentado. Lejos de ello, la solución que dió al problema se impuso al espíritu humano, y en adelante la dificultad será considerada en la filosofía griega como definitivamente resuelta.

Una vez establecida la existencia del no-ser, todas las dificultades que hemos hallado en nuestro camino son fáciles de resolver. Ante todo, la cuestión tan controvertida del error se relaciona estrechamente con la del no-ser. El discurso o la proposición son algo real: contienen, como tales, ser y no-ser. Así como cuando se trata del discurso o se habla del ser, no se puede considerar los elementos de que se com-

pone como aislados e independientes los unos de los otros. Una serie de nombres, una serie de verbos no ofrecen sentido y no constituyen un discurso: es necesario unirlos entre sí, como hemos visto hace un momento, es necesario unir los géneros los unos con los otros. Pero en los dos casos la combinación puede ser o no correcta. Será correcta si se dice, por ejemplo: Teeteto está sentado; no lo será si se dice: Teeteto vuela. Al expresar esta última proposición se dice algo puesto que se habla de Teeteto, y he aquí lo que satisface la objeción del *Sofista*, pero se dice algo que no es, es decir, otra cosa que lo que es, y esto es posible porque el no-ser no difiere de lo otro. El Teeteto había probado que el error no consiste en el simple engaño, es decir, en confundir una cosa con otra, lo que es siempre imposible: consiste en unir de un modo incorrecto una cosa con otra. El error no se produce nunca en el conocimiento directo de una idea o de una cosa sino sólo en la combinación o la síntesis de dos ideas o dos cosas, y esta proposición se ha convertido por consiguiente en una verdad banal o en un axioma evidente. Una vez establecida la posibilidad del error, se sigue que puede haber un arte de construir ficciones o fantasmas, y así, la definición del Sofista, propuesta hace un momento, se halla justificada. La existencia del error no es la única dificultad que resuelve la argumentación del *Sofista*; Platón indica al pasar, de un modo indirecto y alusivamente la solución de todos los problemas planteados anteriormente.

Hemos ya mostrado, al terminar el estudio del *Parménides*, cómo la última y más grave de las objeciones provocadas por este diálogo, es decir la imposibilidad de la participación, desaparece si se admite que la comunicación de los géneros está sometida a ciertas reglas, y que corresponde a una ciencia superior, la dialéctica, determinar en qué caso es legítima, en qué caso no lo es. Se halla también diseminada en el *Sofista*, pero siempre derivada del mismo princi-

pio, la respuesta a las principales objeciones suscitadas por el *Parménides*. Hemos señalado los textos de este último diálogo en el que Platón, después de haber expuesto la objeción relativa a la ciencia divina y a la ciencia humana, insiste en dos oportunidades sobre la idea de que esta objeción no es insoluble para una ciencia más perfecta y más profunda que la del joven Sócrates. ¿No se halla la explicación de la diversidad de las ciencias distintas de la ciencia única, en el pasaje (257, C), en el que se dice que estando la idea de lo otro repartida en todas las cosas y teniendo cada una de las partes de lo otro su existencia, sucede lo mismo con la ciencia que es a la vez una y múltiple? 37) Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη. — Πῶς; — Μία μὲν ἐστί που καὶ ἐκείνη, τὸ δ'ἐπί τῳ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν διὸ πολλαὶ τέχναι τ'εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστῆμαι.

Es difícil no relacionar con estos pasajes las siguientes líneas del *Sofista*, cuando Platón define la dialéctica (253,E): "¡Por Júpiter! ¿Hemos incurrido, ignorándolo, en la ciencia de los hombres libres y es posible que al buscar ante todo al sofista hayamos encontrado al filósofo? Dividir en géneros y no tomar la misma especie por diferente, ni por la misma la que es diferente, ¿no es, diremos, la función de la ciencia dialéctica?". No se puede dudar que al expresarse así, Platón se jacta de haber descubierto la ciencia universal, el punto de vista superior en el que todas las dificultades aparecen como resueltas, los enigmas como aclarados.

Uno de los caracteres que distinguen el *Sofista* del *Parménides* consiste en que ya no se hace cuestión de la participación del mundo sensible respecto de las ideas, sino solamente de la participación de las ideas entre sí. Es lo que hemos visto al estudiar los cinco géneros más elevados, es lo que muestra también el pasaje que sigue inmediatamente

al que acabamos de citar: "Así, el hombre capaz de hacer esto distingue como conviene una sola Idea esparcida en una multitud de otras que existen, cada una, separadamente, y muchas otras que difieren las unas de las otras, pero envueltas en una sola Idea que difiere de ellas, y también una Idea común a todas las otras, pero que guarda, sin embargo, su unidad; en fin, otras enteramente distintas las unas de las otras: Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένόυ χωρίς, παντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας καὶ μίαν αὖ δι ʹ ὅλων πολλῶν ἐν ἑνί ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. Es esto lo que se llama saber discernir entre los géneros los que pueden entrar en comunidad los unos con los otros y los que no pueden" (253,D) *.

Mostrar cómo una misma idea, sin cesar de ser ella misma, puede estar presente en una multitud de otras, es la participación misma y es lo que constituye el objeto de la dialéctica. Cuando se ha resuelto esta cuestión, no se tiene más necesidad de saber si las Ideas se dividen entre las cosas al modo de un velo que cubre a muchos hombres o al modo de la luz solar que, iluminando todas las cosas, sigue siendo única; no cabe tampoco plantearse la cuestión de saber si las cosas sensibles están unidas a las Ideas mediante una relación de semejanza; la objeción del tercer hombre pierde todo su alcance. Las relaciones entre las cosas y las Ideas son, sin duda, las mismas que las de las Ideas entre sí. Aristóteles debería recordarlo bien cuando insiste, con tanta complacencia, en la objeción del tercer hombre.

La segunda dificultad del *Parménides*, la relativa a la existencia de las Ideas que corresponden a las cosas más miserables y viles, es resuelta al pasar, en el texto del *Sofista*

* Seguimos, en la interpretación de este difícil pasaje, la opinión de APELT (pág. 166, nota 12), poco diferente por otra parte de la de Bonitz.

en el que Platón explica la división de los géneros (227, B): "A fin de conocer el espíritu de todas las artes, nuestro método trata de averiguar cuáles son de la misma familia o de una familia diferente, y tiene por todas igual estima. Cuando hay algunas que se parecen, no juzga unas más ridículas que otras, y así, en lo que se refiere a la caza, no considera el arte de destruir hombres en la guerra como más noble que el arte de destruir piojos, sino que cree que es más variado".

Recordemos, en fin, la primera cuestión planteada por Sócrates al comienzo del *Parménides*, a la que, con la aprobación sonriente de sus dos interlocutores, otorga la más grande importancia, la que domina en cierto modo todo el diálogo y que Platón considera tan esencial que vuelve a ella aun en el *Filebo*: "Si alguien comenzara por distinguir y separar las Ideas absolutas de las cosas de las que acabo de hablar, tales como la semejanza y la desemejanza, la unidad y la pluralidad, el reposo y el movimiento, y todas las otras Ideas parecidas, y demostrara enseguida que ellas pueden ser mezcladas las unas con las otras y separadas las unas de las otras, estaría muy sorprendido, Zenón . . . Lo que admiraría todavía más, sería si alguien pudiese mostrarme que esta dificultad, hallándose implicada bajo todas las formas en las Ideas mismas, existe para las cosas puramente inteligibles como tú has mostrado que existe para las cosas visibles". Es el mismo problema resuelto en el *Sofista* por toda la discusión relativa al no-ser y cuya solución presenta Platón triunfalmente en el texto que acabamos de citar.

Tal es, en líneas generales, la teoría de la participación que se desprende del *Parménides* y del *Sofista;* presenta sin duda bastantes dificultades. Es lamentable que Platón no la haya desarrollado más extensamente en sus diálogos, y tendríamos curiosidad de saber cómo completaba esas breves indicaciones en la enseñanza que, según testimonio de Aristóteles, daba en particular a sus discípulos. Tales como son,

los dos diálogos nos permiten hacernos una idea de la parte más alta del platonismo. Todos los problemas relativos al ser se reducen a uno sólo: al de la relación de las Ideas entre sí y, sobre todo, de las Ideas más elevadas, esas de las que participa todo lo que existe, fuera de las cuales nada puede existir ni ser concebido.

Hemos tenido ocasión de destacar que los cinco géneros del *Sofista* son distintos los unos de los otros, irreductibles entre sí, aunque haya entre ellos relaciones necesarias y que uno llame al otro; la relación que los une es una relación sintética; no son deducidos de un principio único, como consecuencias implícitamente concebidas, en un mismo principio, por un razonamiento de naturaleza silogística fundado sobre el principio de identidad. Es más bien contra las aplicaciones abusivas de este principio que está dirigida toda la polémica platónica; es, en realidad, la idea de relación o de relatividad lo que Platón introduce en las más altas especulaciones y sustituye a lo absoluto tal como lo había concebido el eleatismo. Cualesquiera sean las cosas que Aristóteles tomó de su maestro al fundar la lógica, el método platónico se inspira en un espíritu muy distinto: difiere profundamente de la lógica, especialmente tal como se la ha concebido y definido después de Aristóteles; el único nombre que le conviene es el mismo que él se dió: el nombre de dialéctica. No es necesario que las numerosas objeciones tantas veces dirigidas por Aristóteles y otros filósofos contra el método platónico, nos hagan desconocer su originalidad y audacia.

"LAS LEYES" DE PLATÓN Y LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Los nuevos estudios de Lutoslawsky sobre la filosofía platónica han sido acogidos en Francia muy favorablemente. Paul Tannery, en el artículo sobre *La exégesis platónica* consagrado al libro del sabio historiador (*Revue Philosophique*, noviembre de 1938, t. II, pág. 19), Couturat, en el sabio estudio que nos ha dado en el IV volumen de la *Biblioteca del Congreso Internacional de Filosofía*, parecen dispuestos a darle razón en los puntos esenciales. Igualmente, G. Lyon, en el excelente y brillante resumen publicado por la *Revista de Síntesis Histórica* (febrero de 1902), si formula algunas reservas sobre puntos de importancia capital, acoge también con mucha simpatía los trabajos de Lutoslawsky. Más recientemente todavía, una tesis de doctorado muy estudiada y documentada, presentada a la Universidad de Ginebra por un joven filósofo, Bovet, e intitulada: *El Dios de Platón según el orden cronológico de los diálogos*, toma por punto de partida, como si se tratara de verdades adquiridas en adelante por la ciencia y al abrigo de toda duda, las conclusiones presentadas por la nueva exégesis. Hay en la obra de Lutoslawsky dos partes que no sólo se pueden distinguir sino separar: un estudio puramente filológico sobre la cronología de las obras de Platón y una interpretación histórica y filosófica, fundada sobre la primera, de todo el platonismo. No se elogiará nunca lo suficiente el infatigable

ardor, el celo científico, la prodigiosa actividad, el ingenio sutil con que Lutoslawsky ha aplicado los procedimientos del método estilométrico a la cuestión tan controvertida de la cronología de los diálogos platónicos. Esas investigaciones son, desde este punto de vista, un modelo a la vez paciente y audaz, y es justo no olvidar en esos elogios el nombre de su iniciador y maestro, Lewis Campbell. No que, aun desde este punto de vista, no haya reservas que hacer: las numerosas críticas que el nuevo método ha suscitado en Alemania, lo prueban. No es quizás tan seguro como lo creen los admiradores de Lutoslawsky y Lutoslawsky mismo, que las conclusiones de la estilométrica, en lo que concierne a la cronología, sean la última palabra de la ciencia y la verdad definitiva. Pero no es nuestra intención, en el presente estudio, discutir este asunto. Tendremos provisoriamente por adquirida la clasificación de los diálogos, por otra parte muy plausible, propuesta por el sabio historiador. Admitimos, en particular, sin discusión, que el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias* y *Las Leyes* son los últimos diálogos escritos por Platón. Aquí queremos atender solamente a las conclusiones filosóficas que ha deducido de ellos. Esas conclusiones son muy graves. Si son legítimas, hay que renunciar a la idea que hasta ahora nos hemos hecho de la filosofía platónica. Antes de permitir que se acrediten entre nosotros, bajo la cubierta de un método objetivo y de un aparato científico, es necesario someterlas a un escrupuloso examen. Indiquemos, ante todo, las grandes líneas de la nueva interpretación; no podríamos hacer nada mejor que reproducir aquí el resumen que de ella ha dado Lyon, con su precisión, elegancia y claridad habituales: Platón "reconoce cada vez más que las Ideas tenían en la universalidad de los espíritus el único fundamento de su realidad, de modo que habría concluído, en su última doctrina, en una especie de conceptualismo objetivo que debía renacer en el criticismo moderno. No es decir bas-

tante anunciar profundos cambios, una renovación de perspectiva en nuestra interpretación del platonismo. Si Lutoslawsky ha visto con justeza, habrá realizado más que una reforma, una revolución". He aquí los términos mismos con los cuales Lutoslawsky resume su propio pensamiento, en su principal obra, *El origen y el desenvolvimiento de la lógica de Platón* (Londres, Longmans, Green and Co., 1897, pág. 525): "Es el primer idealista y ha dado origen a una larga sucesión de filósofos idealistas desde su propio tiempo hasta el de Hegel. Pero en su última etapa de pensamiento anticipó esa nueva dirección de la filosofía que condujo a Descartes, dos mil años después, a buscar el origen de todo conocimiento en la conciencia individual, y a Kant a buscar en las categorías *a priori* formas de todas las apariencias". La semejanza con Kant es indicada en muchas oportunidades (págs. 37, 191, 223, 340).

A decir verdad, Lyon ha opuesto ya a esta interpretación, entre otras objeciones, un argumento que es por sí solo absolutamente decisivo. Es el silencio de Aristóteles sobre la pretendida transformación del platonismo. No se trata, en efecto, en los trabajos modernos, de la modificación señalada por Aristóteles y que consiste en la sustitución de las Ideas-Números a las Ideas propiamente dichas. Es en un punto de vista muy diferente, como se ha podido juzgar por las citas precedentes, donde se sitúa la nueva crítica. Pero desearíamos aquí, dejando de lado los textos de Aristóteles, averiguar si los textos mismos de Platón autorizan la interpretación de Lutoslawsky. Sería fácil, creemos, volver a hallar la teoría de las Ideas, en el sentido trascendental, en los diálogos mismos en los que los nuevos comentarios la creen ausente, en el *Sofista*, en el *Político*. Si no se ha podido verla en el *Timeo* se debe, creemos, a una simple inadvertencia. Pero es en el último diálogo escrito por Platón, en *Las Leyes* mismas, donde quisiéramos investigar si es posible hallar alguna huella de dicha teoría. Si ello se lograra, si

se probara que la teoría de las Ideas inspira todavía, en cierto grado, el pensamiento de Platón, se habría resuelto la cuestión en un sentido opuesto al de Lutoslawsky. Es cierto que la autenticidad de *Las Leyes* ha sido a veces puesta en duda; pero las objeciones suscitadas por Zeller han sido abandonadas por él mismo. El hermoso estudio de Gomperz: *La composición de las Leyes* *, establece de un modo que puede considerarse definitivo, que *Las Leyes* es obra de Platón y que, cualquiera que sea la parte que en ella haya tenido Filipo de Opunte, se encuentra todavía en ese diálogo el verdadero pensamiento del Maestro. Por otra parte, Lutoslawsky no pone en duda su autenticidad; podemos, pues, considerarla como adquirida. Agreguemos que *Las Leyes*, a pesar de lo que se ha dicho, a pesar de cierta lentitud y alguna negligencia, no es inferior a los otros diálogos. La unidad del plan, el vigor de la concepción general, la belleza de algunas páginas y la perfección del conjunto certifican que al escribir esta obra, el filósofo estaba todavía en plena posesión de su genio. Es lo que pone fuera de duda, para todo lector no prevenido, una lectura atenta del diálogo y sobre lo que hace plena luz la sabia demostración de Gomperz.

Reconozcamos ante todo, que pueden recorrerse los doce libros de *Las Leyes* sin encontrar una sola vez una mención formal y expresa de la teoría de las Ideas; pero tampoco se encuentra ni siquiera la menor prueba directa de que Platón haya sustituído la teoría de las Ideas por una teoría conceptualista más o menos análoga a la que se halla en Kant. Pero, del hecho de que Platón no hable de la teoría de las Ideas, no puede legítimamente concluirse que la haya abandonado, si se advierten las razones que ha podido tener para pasarla en silencio. Ahora bien, es

* *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse*, vol. CXLV. Viena, 1902.

fácil ver ante todo, que no tenía razones para hablar de esta teoría en *Las Leyes* y que, en cambio, las tenía, y excelentes, para no hablar de ella. Esas razones provienen del asunto que trata y de los personajes que pone en escena.

En el diálogo *Las Leyes*, el filósofo se ocupa exclusivamente de política. Traza el plan de un Estado cuya realización cree posible. Y a despecho de la lentitud en que se complace, de los detalles minuciosos en que se demora, no puede decirse que se aparte un solo instante de su asunto. No tenía pues, por qué exponer la teoría de las Ideas. Si Spinoza, en el *Tractatus politicus*, no habla de la distinción de las ideas adecuadas e inadecuadas, se comprende que no pueda legítimamente concluirse que no conociera todavía esa teoría, ni que la hubiese abandonado.

Es cierto que en *La República*, donde trata un tema análogo, halló Platón muchas oportunidades para hablar de la teoría de las Ideas. Pero hay que observar, ante todo, que *La República* no trata solamente la cuestión del Estado; el objeto propio de la obra, tal como está indicado en el comienzo, consiste en la búsqueda de una definición de la justicia, dada al fin, en el libro IX, después de largas investigaciones, y es para descubrir dónde está la justicia que traza Platón el plan de la ciudad ideal. Hay en este diálogo, como sucede a menudo en Platón, dos cuestiones distintas, estrechamente ligadas y confundidas, pero que es necesario, con todo, no confundir. Además, la ciudad cuyo modelo da Platón en *La República*, es la ciudad ideal y perfecta, tal como podría existir si estuviese compuesta de dioses o de hijos de dioses.

La ciudad de que se trata en *Las Leyes* es puramente humana. Es de un grado inferior y mucho menos perfecta. Si Platón renuncia en esta obra al comunismo, no es porque haya cesado de considerarlo excelente sino, al contrario, porque no cree a los hombres capaces de alcanzar tal perfección. Al escribir *Las Leyes* no renunció lo más

mínimo a su ideal; en razón de la debilidad humana, se resigna solamente a una organización copiada de la primera, que sigue siendo el modelo eterno: παράδειγμα.

En la ciudad perfecta, las mujeres y los niños pertenecen a todos, pero es una ciudad que sólo puede estar compuesta de "dioses o de hijos de dioses" * (739, D).

La república cuyo plan traza *Las Leyes*, aunque muy superior a las ciudades griegas actualmente existentes, viene en segundo lugar; debajo de ella puede concebirse todavía una tercera, más próxima sin duda a la humanidad actual, de la que dijo Platón que quizás trazaría el plan alguna vez en una tercera obra que no llegó a escribir (739, E): 38) τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἐάν θεὸς ἐθέλῃ, διαπερανούμεθα. Cf. 732, E: λέλεκται σχεδὸν ὅσα θεῖα ἐστι, τὰ δ'ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρηται, δεῖ δέ, ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα, ἀλλ' οὐ θεοῖς.

Así como Platón, al escribir *Las Leyes*, no abandona sus concepciones políticas, con más razón es fácil admitir que haya pasado en silencio, sin renunciar por eso a ellas, sus concepciones metafísicas; no había por qué hablar en esta obra de la teoría de las Ideas.

Pero no es sólo el tema que trata, es también el modo cómo lo trata y los personajes que pone en escena lo que le obligaba a hacer a un lado sus grandes teorías filosóficas. Se sabe que los personajes del diálogo son un extranjero ateniense (según Cicerón —*De Legibus*, I, v, 15—, es Platón mismo) y dos viejos, Clinias y Megilo, cretense uno, lacedemonio el otro, elegidos sin duda porque de todas las constituciones de las ciudades griegas, la de Lacedemonia y la de Cnoso eran las que menos se alejaban del ideal platónico. Ahora bien, esos dos viejos están dotados de una gran experiencia política, pero son totalmente extraños a la filosofía. Vemos en efecto, a través de textos formales, que no entienden nada de pintura (769, B) ni, cosa más extraordinaria en los griegos, de música, que conocen menos que la gimnástica (673, C). Uno de ellos, el cretense Clinias, conoce apenas a Homero (680, C). Cuando Platón, por exigencias de la discusión, es llevado a exponerles distinciones filosóficas muy elementales, como la de 39) θυμός y de 40) ἐπιθυμία les cuesta seguirlas, y es necesario toda suerte de preparativos para hacerles entender una cosa tan simple. En muchas oportunidades alude Platón a la inexperiencia filosófica de sus amigos (818, E; 886, C), señala la diferencia entre él mismo, ducho en ejercicios dialécticos, y sus interlocutores (673, C; 968, B).

(*) Adoptamos aquí la corrección de Gomperz que considera las palabras πλείους ἑνός como interpoladas (Obra cit., pág. 31).

Cuando, en el libro X, se ve obligado a entrar en una discusión un poco abstracta acerca de la existencia de los dioses, por consideración hacia sus interlocutores, cambia de golpe la marcha del diálogo, cesa de interrogarlos porque sabe que son incapaces de responderle, habla en su propio nombre, o como si no pudiese renunciar completamente al hábito del diálogo, introduce un personaje secundario, un joven al que dirige exhortaciones y cuyos prejuicios quiere corregir. La intención de Platón está aquí destacada muy netamente. Hay que citar el pasaje (892, D): "Si tuviésemos, nosotros tres, que vadear un río rápido, y siendo yo el más joven y habiendo cruzado ya muchos semejantes, os dijera que es conveniente que, dejándoos seguros en la orilla, entre yo el primero en el agua, que sondee si hay algún lugar vadeable por ancianos como vosotros, que vea, en una palabra, cómo es; y que si juzgo que podéis pasar os llamo y os sirvo de guía en razón de mi experiencia; que al contrario, si el vado me parece impracticable, corro con el peligro del ensayo: al proponeros todo esto no haría más que proponeros cosas razonables. Ahora bien, es el

caso en que nos hallamos. El asunto en el que vamos a entrar es un río rápido que quizás hasta no es vadeable, al menos para vosotros. Es de temer pues, que os maree y os suma en la más grande confusión cuando se atraviese un torrente de interrogaciones a las que no estáis ejercitados a responder: lo que os pondría en una situación poco conveniente y desagradable para personas de vuestra edad. He aquí pues, el partido que he creído deber tomar. Me interrrogaré, ante todo, a mí mismo, y responderé; sin embargo, vosotros escucharéis completamente a salvo. Proseguiré esta disputa hasta que haya concluído lo que quiero demostrar, esto es, que el alma es más antigua que el cuerpo.

Clinias.— "Me parece admirable ese expediente. Haz tal como acabas de decir". Se comprende que dirigiéndose a esos interlocutores, se haya Platón prohibido deliberadamente toda alusión a doctrinas abstractas y difíciles, completamente extrañas al debate y que sus auditores no habrían comprendido. Sin embargo, si se quiere observar con atención y leer, en cierto modo, entre líneas, se puede —creemos— verificar que la teoría de las Ideas inspira siempre los razonamientos del filósofo. Invisible en sus palabras, está siempre presente en su pensamiento. No habla de ella, pero siempre piensa en ella. Es lo que puede comprobarse mediante el examen atento de tres o cuatro pasajes importantes.

Consideremos, ante todo, el largo pasaje (668, C y sig.) relativo a la Música. Todo el mundo concede que es una imitación o una imagen: μί μησις, εἰκών, ἀπεικασία. Pero, para hablar cuerdamente, es necesario saber de qué es imitación, es necesario conocer qué es ella misma, ὅ τί ποτ' ἔστι, la realidad, la esencia τὴν οὐσίαν, que ella representa. Es la misma doctrina expuesta en el libro X de *La República*; y lo que termina por probar que no se trata aquí de un puro concepto o de un género lógico,

sino de una realidad superior a la experiencia y de una cosa trascendente, es la distinción, indicada en lo que sigue del texto, entre el conocimiento del filósofo y el que basta al poeta o al artista. Para juzgar acertadamente una copia con respecto a su modelo, tres cosas son necesarias (669, B): 41) ὅ τί ἐστι πρῶτον γιγνώσκειν, ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ' ὡς εὖ τὸ τρίτον εἴργασται τῶν εἰκόνων ἡτισοῦν ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς. El poeta no tiene necesidad de conocer más que la tercera, el legislador verdaderamente instruído, πεπαιδευμένος, debe conocer las tres (670, E). El mismo punto de vista vuelve a hallarse un poco más lejos, cuando Platón, después de haber mostrado, según su método habitual, que es difícil abarcar en una sola idea (718, C: ἐν ἑνὶ περιλαβόντα εἰπεῖν αὐτὰ οἷόν τινι τύπῳ), los diferentes objetos de la legislación, trata sin embargo, de determinar algún punto fijo.

La distinción que sigue entre el médico empírico y el que procede científicamente, la necesidad en que se halla el legislador de justificar racionalmente las leyes que sostiene y de recurrir a la persuasión, y muchos otros pasajes parecidos, se relacionan bastante claramente con esa ciencia que Platón jamás pierde de vista, distinta de la rutina y de la experiencia, y que tiene por objeto las verdaderas realidades, es decir, las Ideas. ¿No se alude también a la teoría de las Ideas en ese pasaje en el que Platón, retomando la célebre doctrina ya expuesta en el *Banquete*, casi en los mismos términos, explica la generación y el matrimonio por el deseo natural a todo ser viviente de participar de la inmortalidad? ¿La expresión misma de que se sirve [721, B: 42) μετείληφεν ἀθανασίας, cf. *Banquete*, 208, B: 43) θνητὸν ἀθανασίας μετέχει] no atestigua hasta la evidencia que ni su modo de pensar ni sus hábitos de estilo han sido modificados y que, cualquiera sea la diversidad de las aplicaciones que de ellas hace, permanece siempre ligado a los mismos principios? No se pondrá en duda la relación estrecha que une en el *Banquete* esta

teoría con la de las Ideas y, si subsistiese todavía alguna duda, la expresión empleada en otro pasaje de *Las Leyes* (773, E): 44) "τῆς ἀειγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι", terminaría por disiparla.

He aquí ahora un texto importante del libro IX de *Las Leyes* en el que un examen atento permite, si no nos equivocamos, advertir el fondo del pensamiento de Platón y captar en cierto modo sobre lo vivo los principios en los cuales no cesa de inspirarse. En el curso del diálogo, en tanto que le es posible formular los diversos artículos de su código civil o criminal siguiendo las nociones usuales y las reglas de legislación generalmente admitidas, se guarda bien de exceder el punto de vista del sentido común y de remontar a los grandes principios. No hace metafísica y se mantiene siempre en un nivel medio, al alcance de sus interlocutores. En ciertos casos, sin embargo, se ve obligado a separarse de las opiniones admitidas comúnmente por los legisladores. Es lo que sucede en el pasaje indicado (IX, 859, B). Para justificar los artículos de leyes relativas al sacrilegio, siente Platón la necesidad de demostrar la inexactitud de la opinión corriente que distingue dos especies de injusticias: las voluntarias y las involuntarias. Su tesis exige que demuestre, conforme a la doctrina socrática, que todas las injusticias son involuntarias (860, D). Ya, en una discusión precedente, ha debido apoyarse sobre esta máxima (734, B): 45) "πᾶς ἄκων ἐστὶν ακόλαστος"; pero entonces no la justificó y es, por así decir, a pesar suyo y a su cuenta y riesgo como recurre a una discusión de ese género. En el pasaje que nos ocupa, recuerda lo que ya ha dicho y agrega, pues sus interlocutores inexperimentados pueden haberlo olvidado: "Si no lo he dicho, observad que lo digo ahora" (860, C). No tenemos por qué exponer aquí la doctrina bastante sutil y oscura de Platón y la nueva distinción que propone sustituir a la admitida por el sentido común y la mayoría de los legisladores.

Todo lo que debemos retener de esa discusión es que, para justificar su tesis, Platón se ve obligado a remontar a los principios, y se ve de inmediato aparecer la teoría de las Ideas. Comienza por decir: "Devenimos legisladores, no lo somos todavía" (859, C): νομοθέται γὰρ γιγνόμεθα, ἀλλ' οὐκ ἐσμέν πω, τάχα δὲ ἴσως ἄν γενοίμεθα, lo que señala sin duda, el carácter todavía provisorio e incompleto de todos los artículos precedentes y significa que no se es verdaderamente digno del nombre de legislador más que cuando se es capaz de referir las consecuencias a los principios y elevarse a las verdades primeras. Me esforzaré, dice, por hablar de la justicia en sí (859, D): ἐγὼ πειράσομαι φράζειν περὶ δικαιοσύνης ὅλως. En verdad, se podría discutir acerca de la significación del término ὅλως; el contexto apenas permite dudar que se trata aquí de la Justicia en sí, es decir, de la Idea de la Justicia. En efecto, se nos dice en seguida que las acciones justas participan de la belleza, y los términos empleados son los mismos que Platón acostumbra usar cuando expone la teoría de las Ideas (859, E): 46) ποίημα μέν, ὅπερ ἂν ᾖ δίκαιον, σχεδὸν ὅσονπερ ἄν τοῦ δικαίου κοινωνῇ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ καλοῦ μετέχον ἐστί. Sin duda, la referencia a la teoría de las Ideas está aquí, como siempre en *Las Leyes*, indicada breve y sobriamente, pero es fácil ver que ella es el fundamento sobre el cual reposa la larga argumentación que sigue.

En fin, hay en *Las Leyes* una discusión importante y, en nuestra opinión, decisiva, cuya verdadera significación no puede descubrirse si no se la refiere a la teoría de las Ideas. Se compone de dos partes distintas, situadas una al final del libro VII, 818, B, la otra al final del libro XII, unidas por otra parte, entre sí por una alusión directa de Platón mismo (818, E). En la primera indica Platón la educación que hay que dar a los hombres libres. Las ciencias en las cuales hay que iniciarlos son: el cálculo, la geometría incluyendo la estereometría, la astrono-

mía, pero estas ciencias son consideradas aquí sólo desde el punto de vista puramente práctico y utilitario. Hay que enseñarlas como se hace en Egipto: los niños las aprenderán jugando. Sólo las estudiarán para las diversas aplicaciones a que dan lugar. Es indispensable que las conozcan ciudadanos que no son esclavos, pero no es indispensable referirlas a sus primeros principios y presentarlas bajo su forma más abstracta. Es, en términos apenas diferentes, la doctrina expuesta en *La República* (libro VII, 525, B, y sig.). Pero tales conocimientos no bastan a la *élite* a la nación, a los magistrados encargados de gobernarla. Es la cuestión que Platón trata con amplitud al final del diálogo, y también aquí volvemos a hallar bajo una forma un poco diferente, la misma doctrina de *La República*.

A esos magistrados supremos hay que darles una educación más refinada y profunda, y nos parece imposible si se lee con un poco de atención las páginas consagradas a este asunto, no reconocer, a pesar de los cuidados de Platón y de las oscuridades voluntarias con que envuelve su pensamiento, esa misma dialéctica de la que habla tan extensamente en *La República*. Vemos en ellas, en efecto, que la ciencia suprema en la que hay que iniciar a los futuros magistrados de los Magnetos, consiste en reunir la pluralidad bajo una sola Idea (965, B): 47) ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τ'ἂν περὶ ὁτιουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο, ἤ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἔκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν; se trata, en particular, de comprender cómo las cuatro virtudes forman al mismo tiempo una sola virtud y cómo esta virtud única comprende cuatro virtudes distintas. Son los mismos términos en que se plantea el problema en diálogos como el *Protágoras* (329, C) y el *Menón* (74, A). Y no es solamente a propósito de la virtud que se plantea expresamente el problema de lo uno y de lo múl-

tiple, es también a propósito del Bien y de lo Bello (966, A).

¿Se dirá que se trata aquí de géneros puramente lógicos y que Platón se sitúa en un punto de vista exclusivamente conceptualista?; pues hay que examinar atentamente los textos y se hallarán en ellos términos como 48) ὄντως (465, C), 49) ἀλήθεια, 50) ἀκρίβεια. En un texto muy significativo, pregunta Platón si las virtudes deben ser referidas a la unidad o a un todo o a ambos a la vez (965, D): 51) μὴ ἀνῶμεν, πρὶν ἄν ἱκανῶς εἴπωμεν, τί ποτ' ἔστιν, εἰς ὅ βλεπτέον, εἴτε ὡς ἕν εἴτε ὡς ὅλον εἴτε ἀμφότερα εἴτε ὅπως ποτὲ πέφυκεν. No hay una sola palabra en esas páginas decisivas, que pueda interpretarse en un sentido conceptualista; al contrario, todo concurre a mostrar que el objeto de la ciencia de que se habla con palabras veladas es la suprema realidad, es decir, el mundo de las Ideas *. Es así, sin duda, cómo hay que interpretar ese pasaje en el que Platón, urgido por sus interlocutores a explicarse, declara que no es el momento ni el lugar. Se trata de constituir un Consejo nocturno de magistrados. Platón, en razón de su gran experiencia, propone a Clinias y a Megilo secundarlos, y éstos aceptan gustosos. Pero, en el momento de entrar en ese camino en el que un Dios parece conducirlos y formular leyes, Platón se recusa o más bien difiere su respuesta (968, C): "Megilo y Clinias, no es posible todavía hacer leyes sobre este asunto, antes de que hayan sido formados los miem-

* LUTOSLAWSKY, en su interpretación de *Las Leyes*, pág. 512, reconoce que Platón alude aquí a la dialéctica y a la misma dialéctica de *La República*. Ahora bien, en este último diálogo, la dialéctica es incontestablemente el conocimiento de las Ideas como cosas en sí o separadas. Si, pues, la dialéctica de que se trata en *Las Leyes* es completamente diferente y sólo tiene por objeto nociones elaboradas por el entendimiento humano, habría que probarlo directamente mediante textos precisos. Esas pruebas son las que hemos vanamente buscado en la discusión, por otra parte tan sabia, de Lutoslawsky.

bros de ese Consejo supremo: entonces será el momento de fijar la autoridad que deban tener. Por ahora, si queremos que la empresa tenga éxito, hay que prepararla mediante la instrucción y frecuentes conversaciones. . . Comenzaremos, ante todo, por elegir aquellos con aptitudes para la vigilancia del Estado, por su edad, sus conocimientos, su carácter y su conducta. Después de lo cual, en lo que se refiere a las ciencias que deben aprender, no es fácil inventarlas por sí mismo ni tomar lección de otro que las haya inventado. Además, sería inútil fijar mediante leyes el tiempo en que debe comenzar y terminar el estudio de cada ciencia: pues los mismos que se aplican a una ciencia no pueden saber con precisión el tiempo necesario para aprenderla sino después de llegar a dominarla. Es por eso, puesto que todo ello no sería menos oscuro si habláramos ahora, que es inútil hablar, y esa oscuridad se debe a que todo lo que podría decirse antes de tiempo no aclararía nada." Queda solamente por indicar la educación que es necesario dar al futuro filósofo. Es una tarea difícil y llena de peligros; no hay, según Platón, otra más gloriosa: "Si logras dar —dice a Clinias— una buena forma de gobierno a la República de los Magnetos. . ., adquirirás gloria inmortal por haber colaborado en ello; o, al menos, en el caso contrario, podrás asegurarte una reputación de valor que no alcanzará ninguno de los que nazcan después de ti". Platón no expone aquí esa teoría de la educación de la que, en último análisis, depende todo. Se limita a decir que hay que emprenderla: "Megilo.— Mi querido Clinias, después de todo lo que acabamos de oír es necesario que abandonemos el proyecto de nuestro Estado o que no dejemos ir a este extranjero, que lo comprometamos, al contrario, con toda clase de ruegos y de plegarias, a que nos secunde en esta empresa. Clinias.— Es verdad, Megilo; es también lo que yo quiero hacer; ayúdame por tu parte. Megilo.— Te ayudaré". Es con estas palabras que termina el diálogo.

¿No se ve claramente que toda la doctrina política que acaba de ser expuesta, sólo halla su verdadero sentido y se completa si se la relaciona con una teoría de la educación o una ciencia más elevada, la misma a que se acaba de aludir, y que no es otra que la dialéctica o la teoría de las Ideas? Es, pues, en el fondo, la misma doctrina expuesta en *La República*; pero mientras que, habiendo este diálogo presentado primero la teoría de las Ideas, Platón deduce las consecuencias y procede sintéticamente, en *Las Leyes*, tomando por punto de partida leyes positivas y dadas en cierto modo en la experiencia, el filósofo se eleva analíticamente hasta los principios que las dominan, y conduce progresivamente a sus dos ignorantes interlocutores a entrever una ciencia superior y a proclamar su necesidad. Si bien la teoría de las Ideas, sin estar expresamente designada, aparece así en último término en muchos pasajes de *Las Leyes*, hay que reconocer sin embargo, que en toda la obra y también en el *Timeo*, lo que aparece más bien en primer plano, es la teoría del alma y de los dioses. Todo el libro X, en el que Platón expone minuciosamente los principios filosóficos necesarios a su Política, está consagrado a demostrar la anterioridad del alma sobre el cuerpo y la existencia de la Providencia de los dioses. Parece así, que el alma y los dioses, más que las Ideas, serán en adelante los primeros principios de la filosofía platónica. He aquí por qué los nuevos intérpretes han sido llevados a creer que Platón había abandonado su doctrina primitiva y, al fin de su vida, considerara a las Ideas como simples nociones generales, como *pensamientos* realizados en una inteligencia ya humana, ya divina. Pero tal conclusión sólo sería legítima si entre la teoría de las Ideas, tal como ha sido precedentemente expuesta, y la doctrina que se encuentra en *Las Leyes* hubiese incompatibilidad. Ahora bien, no hay nada de ésto. El mismo filósofo que había inventado la primera podía, sin cesar de estar de acuerdo consigo mismo, presentar la segunda. Bastaba para

ello que tuviese una razón para hacerlo, y hemos indicado más arriba cuál es para Platón esa razón: *Las Leyes* es un libro popular y, ciertamente, la teoría del alma universal y la de la Providencia son más familiares y accesibles a la inteligencia vulgar que la teoría del mundo inteligible. La prueba, por otra parte, de que no hay contradicción entre lo que podría llamarse los dos momentos del pensamiento de Platón, consiste en que la teoría del Alma universal, principio de movimiento, ingenerable y que se basta a sí misma, está expuesta en el *Fedro* (245, D) casi en los mismos términos que en el libro X de *Las Leyes*. Igualmente, la demostración de la existencia de los dioses, de su Providencia y de su incorruptibilidad no se halla solamente en el libro X de *Las Leyes*, sino también en el libro X de *La República* (613, A). Esas teorías formaban pues, parte integrante de la filosofía de Platón en la época misma en que formulaba su metafísica idealista, y nada le impedía presentar su doctrina bajo esta última forma si hallaba alguna ventaja en ello.

Además, si el Alma del mundo está representada, en el libro X de *Las Leyes*, como el primer principio de todas las cosas, se indica expresamente que sólo se trata de las cosas que participan de la generación (967, D): 52 ψυχή... πρεσβύτατον ἁπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν (Cf. 966, D). Es ella el principio del devenir, pero no, absolutamente, el principio de las cosas, y puede haber por encima de ella, en un mundo superior, realidades de las que ella dependa. Es así que en el *Timeo*, el Alma universal está formada de la esencia de lo Mismo y de lo Otro. Si fuese de otro modo, ¿podría comprenderse que, en *Las Leyes*, admite Platón la posibilidad de un alma mala? Puede haber un alma así, si el alma es definida únicamente causa del movimiento, porque el movimiento puede ser desordenado. En lo absoluto no puede suceder esto, y Platón jamás habla de una Inteligencia perversa o de una Idea mala. Aun en *Las Leyes*

establece una diferencia entre el Alma que rige los movimientos del mundo inferior y la Inteligencia que regla el movimiento siempre igual de los astros. Sin duda, como nos lo enseñan los textos del *Timeo* y del *Filebo*, sólo puede haber Inteligencia en un alma; no es menos cierto que, en dos ocasiones, en *Las Leyes* (897, B): 53) ψυχή..., νοῦν... προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖον (Cf. 966, D), distingue Platón la Inteligencia y el Alma. Por encima mismo de la Inteligencia, por encima de esa Alma real de que habla el *Filebo*, de ese Rey de que habla *Las Leyes*, y que parece idéntico al Demiurgo del *Timeo* y a la Causa del *Filebo*, se puede concebir que haya principios más altos de los que ambos participen, como esa Idea del bien, de la que se dice en *La República*, (libro VII, 517, C) que es fuente de la Verdad y de la Inteligencia.

En *Las Leyes* mismo, un texto muy significativo parece indicar que por encima del conocimiento del alma y de los dioses hay lugar para una ciencia más elevada, la que alcanza las definiciones y las razones de las cosas (967, D): 54) ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων, ἐπὶ δὲ τούτοισι δὴ..., τὸν... ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων τά τε πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα λάβῃ... χρήσηται πρὸς τὰ τῶν ἠθῶν ἐπιτηδεύματα καὶ νόμιμα συναρμοττόντως, ὅσα τε λόγον ἔχει τούτων δυνατὸς ᾖ δοῦναι τὸν λόγον.

En todo caso, antes de atribuir a Platón una doctrina como la que se le asigna, sería necesario un texto formal y preciso. No se tiene el derecho de suponer, sin pruebas evidentes, que un filósofo ha reemplazado la doctrina que había expresamente enseñado por otra completamente opuesta. Si Platón se hubiese situado por un solo instante, en el punto de vista de lo que hoy llamamos subjetivismo, si hubiese sido kantiano en cualquier grado que fuere, habría hallado medios para decirlo. Su lenguaje, tan flexible y variado, no se habría visto mayormente trabado para hallar la expresión de tal doctrina. Y, sin duda, un cambio tan

radical en su modo de ver valía la pena de ser indicado expresamente; ahora bien, en su obra no se encuentra ninguna fórmula explícita de esta doctrina *. Es sólo de una manera indirecta, por inducción y por interpretación que ella ha podido serle atribuída. El único lugar, según nuestro conocimiento, de los diálogos de Platón en el que las Ideas son representadas como pensamientos, νοήματα, es el texto del *Parménides* (132, B) : pero aun esa opinión es indicada para ser en seguida rechazada por absurda; en todas partes Platón permanece fiel al principio de Parménides: el pensamiento es idéntico al ser y no se piensa lo que no es. La opinión misma *(La República,* V, *in fine)* debe tener un objeto, pues es opinión de algo. Nada está

* Entre los textos citados por LUTOSLAWSKY uno solo sería decisivo si la interpretación que da fuese exacta; es el texto del *Timeo* (27, D): 55) τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον... νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταύτα ὄν. Lutoslawsky interpreta así este pasaje (pág. 477): "Vemos que repetidamente representa las ideas como incluídas en el pensamiento". Es evidente que περιληπτὸν designa aquí no el ser comprendido o encerrado en un pensamiento, sino al contrario, el ser existente en sí o separado en tanto que puede ser captado o comprendido por el pensamiento humano acompañado por el razonamiento (Cf. *ibid.*, 28, C); 56) τὰ δ'αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, y (29): 57 λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον. Es exactamente la misma doctrina que en los libros VI y VII de *La República.* ¿Cómo creer, por otra parte, que expresiones tales como 58) τὸ ὄν, γένεσιν οὐκ ἔχον, κατὰ ταὐτὰ ἔχον y tantas otras parecidas, designan *pensamientos* y no *Ideas*, en el sentido que Platón acostumbra dar a esta palabra en el *Fedón* y *La República*? Los textos invocados por Lutoslawsky prueban directamente contra él. No hay sombra de diferencia entre la doctrina formulada en *La República* y la del *Timeo*, si bien este último diálogo tiene por objeto, sobre todo, el devenir o la explicación del mundo sensible (27, A).

Además, en la tesis que sostiene con tanta erudición y convicción, Lutoslawsky parece confundir en una sola dos interpretaciones, sin embargo, muy diferentes. Ya considera, como se ha visto en los pasajes citados más arriba, las Ideas platónicas como nociones formadas por el entendimiento humano, y aproxima Platón a Descartes y a Kant,

más alejado de la conciencia individual de Descartes o del conceptualismo kantiano.

Hay que concluir pues, que Platón permaneció fiel hasta el fin a la teoría de las Ideas. Esto no impide, por otra parte, que haya diferencias entre los últimos diálogos y los precedentes. Pero esta diferencia se explica muy simplemente. Después de haber expuesto, en diálogos tales como el *Cratilo*, el *Fedón*, el *Fedro*, en los libros VI y VII de *La República*, la teoría de las Ideas consideradas en sí mismas como cosas en sí y separadas, Platón se halló en presencia de un nuevo problema, el más difícil y embarazoso de todos los que había encontrado: el de la participación o mezcla

ya, como cuando interpreta el *Timeo* (pág. 47) las define pensamientos de Dios; es cierto que agrega un poco más lejos que nosotros las reconocemos en nosotros mismos (pág. 478): "por nuestra propia actividad del alma". Hay aquí, sin embargo, dos puntos de vista muy diferentes. Sólo cabría decir que Platón abandonó al final de su vida la teoría de las Ideas si se adoptara la primera interpretación, es decir, si se consideraran las Ideas no como seres trascendentes y separados sino como simples nociones humanas. Decir que las Ideas Platónicas son pensamientos de Dios, modelos eternos e inmutables según los cuales ha sido modelado el mundo, no es renunciar a la doctrina del *Fedón* y de *La República*, puesto que numerosos intérpretes, tales como Santo Tomás y Stallbaum, la han entendido precisamente de esta manera. Queda entonces, es cierto, por resolver la cuestión de saber cómo un filósofo como Platón ha podido considerar las Ideas como cosas en sí y como pensamientos de Dios a la vez. Es, con el problema de la participación, la dificultad más grande que presenta la interpretación del platonismo. No creemos que Lutoslawsky la haya resuelto suponiendo que Platón abandonó al fin de su vida la tesis que sostuvo con tanto brillo en la época de su madurez. Según nuestra opinión, hay aquí un problema mal planteado. No hay una sola línea en Platón en la que se diga explícitamente que las Ideas son pensamientos de Dios. En casi todos los diálogos, al contrario, las Ideas son representadas como seres en sí. No tiene pues, la crítica que conciliar una tesis que Platón jamás formuló con una tesis que mantuvo hasta el fin de su vida. Sólo esta última debe ser tomada en consideración; las Ideas, y sobre todo, la Idea del Bien, que domina.

de las Ideas. El *Parménides* plantea el problema en toda su dificultad, el *Sofista* y el *Político* dan la solución. Conviene agregar además, que el libro V de *La República* parece ser del mismo período, puesto que alude directamente a la teoría del no-ser (478, C) expuesta en el *Sofista.* Una vez resuelto el problema de la participación, no le quedaba a Platón más que buscar las aplicaciones de su teoría y dar cuenta del mundo sensible. Después de la teoría del ser venía naturalmente la del devenir. A medida que desciende del mundo superior al mundo inferior, a medida que pasa de las cosas divinas a las cosas humanas (τὰ ἀνθρώπινα), le es cada vez menos indispensable volver sobre los primeros principios puestos una vez por todas.

Es por eso que la teoría de las Ideas ocupa menos lugar en el *Filebo,* que trata una cuestión de psicología moral, en el *Timeo* que es un tratado de física, en *Las Leyes,* que es un tratado de derecho civil y criminal. La Idea o el Ser, la participación, el devenir, tales son las tres etapas del pensamiento platónico a las que corresponden tres grupos de diálogos.

Si es así, ¿puede decirse con Lutoslawsky que Platón es, al menos tanto como Aristóteles, el fundador de la lógica? Hay también aquí, parece, una parte de verdad y una parte de exageración. Se puede decir que, por su doctrina de la participación, al mostrar que las Ideas tienen entre sí ciertas relaciones y pueden, como las letras del alfabeto, combinarse según ciertas leyes que constituyen el objeto mismo de la ciencia o de la dialéctica, ha fundado Platón la teoría del juicio y mostrado contra los Megáricos cómo se puede afirmar un predicado de un sujeto. En este sentido, ha creado una parte importante de la lógica; pero esta ciencia sólo se constituyó definitivamente el día en el que la doctrina de Platón fué continuada por su ilustre discípulo. Para que la lógica, distinta de la dialéctica, existiese definitivamente, sería necesario agregar a la teoría del juicio la distinción de la comprensión y de la extensión, la teoría de la definición y de la división, sobre todo la del razonamiento y la de la demostración. Sócrates esbozó la teoría de las Ideas, Platón formuló la de la proposición, sólo Aristóteles completó la lógica. Pero serían necesarias, para justificar plenamente esas aserciones, largas investigaciones y discusiones sutiles; no es éste el lugar de emprenderlas; tampoco se hace cuestión de todo esto en *Las Leyes.* Todo lo que nos hemos propuesto en el presente trabajo, es mostrar que en su vejez no se retractó Platón de las doctrinas de su edad madura; permaneció fiel a sí mismo. Se podría hacer el mismo trabajo para los diálogos del mismo período, para el *Timeo* y el *Filebo* especialmente. La conclusión sería la misma y se volvería a hallar así, de un cabo a otro de la obra de Platón, esa unidad que el filósofo buscaba en todas las cosas, que consideraba como el principio de toda perfección y que no separaba del bien mismo.

LA MORAL DE PLATÓN

La moral es quizás la parte del sistema de Platón que, al menos en Francia, ha sido menos estudiada por los historiadores y críticos. Parece que su atención o su curiosidad, atraídas tan a menudo por la teoría de las Ideas o la teología y la física platónicas, se haya fatigado o agotado en esas difíciles investigaciones.

Sin embargo, considerando solamente el número y la extensión de las obras que le consagró, es fácil ver que el filósofo mismo conceptuó esta parte de su obra como la más importante. La moral, y la política que es inseparable de ella y de la que forma parte integrante, están expuestas en los diez libros de *La República*, los doce libros de *Las Leyes*, el *Político*, así como en el *Protágoras*, el *Menón*, el *Gorgias* y el *Filebo*. Una lectura un poco atenta de los diálogos confirma esta indicación. Es visible que Platón está constantemente y ante todo preocupado de definir la virtud y el bien y de enseñar a los hombres el arte de ser felices; en este sentido, es verdaderamente el continuador de Sócrates. Se podría citar en sus diversas obras, numerosos pasajes de los cuales resulta claramente que no concibe tarea más gloriosa o misión más noble que la del legislador o la del nomoteta. Solón y Licurgo son modelos, y si se halla en él, además de un admirable escritor, un poeta, un matemático, un psicólogo profundo y un dialéctico sutil, quizás fuese justo decir que es ante todo y por

encima de todo, un moralista y un legislador. Es lo que termina por confirmar la historia de su vida. Se conocen, en efecto, los esfuerzos que ha hecho para pasar de la teoría a la práctica y para realizar su ideal. Nadie se preocupó más y corrió más grandes peligros por traducir sus ideas en los hechos, que este filósofo que es presentado a veces como perdido en las especulaciones más abstractas.

Si la moral de Platón fué, así, relegada a segundo plano, es quizás porque se halla situada entre la obra de Sócrates, que fundó la ciencia moral, y la de Aristóteles, que llevó la concepción de la moral griega en el siglo IV a su más alto grado de perfección y dió su fórmula definitiva.

No se trata aquí de disminuir la gloria del autor de la *Ética a Nicómaco* y de disputarle títulos que todos los siglos acordaron darle. Pero es lícito sostener que la moral de Aristóteles se halla más que en germen en la de su maestro. Las principales doctrinas a las que el discípulo ligó su nombre fueron ya si no formuladas de un modo tan feliz, advertidas, al menos, muy neta y vigorosamente expuestas por el maestro. Aquí, como en muchas otras cuestiones, las dos filosofías, a pesar de diferencias notables, se continúan más de lo que se oponen y se completan mucho más de lo que se contradicen. Es la conclusión que, creemos, se desprenderá por sí misma del breve esbozo que presentamos al lector.

I

La primera cuestión que parece haber atraído la atención de Platón es la de la naturaleza de la virtud. Lo veremos apartarse poco a poco de la doctrina de su maestro, hasta el día en que, enteramente en posesión de su pensamiento, sustituirá a la tesis socrática una concepción completamente nueva.

Se sabe que la tesis principal sostenida por Sócrates con-

sistía en que la virtud es una ciencia. Todos los testimonios de Jenofonte, de Platón y de Aristóteles están de acuerdo sobre este punto. Con esta proposición inicial se relacionan otras tres que se desprenden necesariamente de ellas o que son, más bien, otras expresiones de la misma idea. Ante todo, si la virtud es una ciencia puede enseñarse. Además, la virtud es única. No hay que decir que las virtudes son diferentes entre sí, como las partes del rostro, sino más bien, que son como las partes de un lingote de oro, parecidas entre sí y parecidas al todo (*Protágoras*, 329, E). Protágoras, por ejemplo, se equivoca al decir que el coraje es una virtud distinta de la templanza y de la sabiduría porque puede existir sin ellas. Así entendido, el coraje es temeridad (*Protágoras*, 349, D); sólo merece su nombre si es la ciencia de lo que debe temerse y evitarse. En fin, si la virtud es una ciencia, basta conocer el bien para realizarlo. Nadie es malo voluntariamente (345, D; 352, D; 358, C); o, en otras palabras, la ciencia no puede ser vencida por el deseo. El hombre busca siempre su bien; es contradictorio admitir que teniendo un conocimiento adecuado de ese bien, pueda querer otra cosa. Si pues, con el sentido común, se llama incontinencia al estado del hombre que no puede dominarse y que, conociendo el bien, se deja arrastrar por la cólera, la voluptuosidad, el amor o la tristeza, no hay que vacilar en decir que el sentido común se equivoca: la incontinencia no existe.

El *Protágoras* nos muestra a Platón señalando ya las dificultades que presenta la tesis socrática, pero sin tomar netamente partido todavía contra ella. Se declara contra la primera de las proposiciones mencionadas más arriba y se pregunta si la virtud puede ser enseñada. Si pudiese serlo ¿se vería a los Atenienses, cuando se trata de elegir un piloto o un arquitecto, remitirse a hombres que han aprendido el arte de la navegación o el de la construcción, mientras que, si se trata de la conducta de los asuntos públicos, admiten que el primer llegado, cerrajero, zapatero o albañil, sin ningún estudio previo, les dé consejos sobre lo que es justo o injusto? (*Protágoras* 319, D). Por otra parte, los más grandes hombres, los que han rendido más servicios al Estado y cuya virtud es lo que más se admira, un Temístocles, un Pericles, un Tucídides, han tenido hijos indignos de ellos. ¿Quién puede dudar, sin embargo, que si la virtud pudiese enseñarse, esos hombres habrían descuidado nada para hacer a sus hijos parecidos a ellos mismos?

Cosa singular y particularidad muy embarazosa es que en boca misma de Sócrates sitúa Platón esas palabras que van directamente contra la tesis socrática. El *Protágoras* es, además, un diálogo cuya interpretación presenta muchas dificultades y en el que es difícil reconocer el pensamiento propio del filósofo. Él mismo señala, al fin del diálogo, las contradicciones que presenta la larga discusión que acaba de desarrollarse entre Sócrates y Protágoras. Cada uno de los dos interlocutores sostuvo opiniones contrarias a su propia tesis. "¡Sois divertidos discutidores, Sócrates y Protágoras! Tú, Sócrates, después de haber sostenido que la virtud no puede ser enseñada, te apresuras ahora a contradecirte, tratando de hacer ver que toda virtud es ciencia, la justicia, la templanza, el coraje; lo que significa justamente concluir que la virtud puede ser enseñada. Pues si la ciencia es diferente de la virtud, como Protágoras trata de probarlo, es evidente que la virtud no puede ser enseñada; mientras que si pasa por ciencia, como tú lo pretendes, no se comprenderá jamás que no pueda ser enseñada. Protágoras, por su parte, después de haber sostenido que se la puede enseñar, se sume también en la contradicción, tratando de persuadir que la virtud es una cosa completamente distinta de la ciencia, lo que equivale a decir formalmente que no se la puede enseñar." (*Protágoras*, 361, A).

Para explicar esta incertidumbre y la confusión que Platón mismo confiesa en lo que sigue del pasaje que se

acaba de citar, se puede admitir, como lo ha hecho ya Fouillée, que siendo el *Protágoras* un diálogo del primer período, Platón no había fijado todavía sus ideas ni tomado partido acerca de esos grandes problemas. Advertía solamente la dificultad que presentaba la tesis socrática y la necesidad de modificarla. Sin cuidado alguno por la exactitud histórica, atribuyó sin escrúpulos a su maestro las objeciones que se le ocurrían. Una particularidad del *Protágoras* confirma esta interpretación. Vemos, en efecto, a Sócrates, en su discusión con Protágoras, sostener que lo agradable y lo bueno son una sola y misma cosa (*Protágoras*, 354, E; 358, A y sig.); no es éste un detalle sin importancia, es, al contrario, el principio sobre el cual reposa toda la demostración de Sócrates. Ahora bien, está en contradicción formal con el pasaje del *Gorgias* (500, B) y con toda la enseñanza ulterior de Platón. Hay que concluir, como decíamos, que en la época en que Platón escribe el *Protágoras*, busca todavía los verdaderos principios de su moral, pero que advierte ya la insuficiencia de la tesis socrática. En el *Menón*, la misma discusión es retomada casi en los mismos términos y con los mismos ejemplos; pero esta vez Platón no deja indecisa la cuestión de saber si la virtud puede ser enseñada; toma partido por la negativa y, dando un paso más, declara que la virtud no es una ciencia sino una opinión. Se puede ir de Atenas a Larisa sin conocer el camino, por simples conjeturas; igualmente, es posible practicar la virtud sin haber adquirido ninguna ciencia, por una especie de adivinación análoga a la de los adivinos o inspirados. Se sabe el lugar que ocupa en la doctrina de Platón la teoría de la opinión verdadera, intermedia entre la ciencia y la ignorancia. Aun distinguiendo cuidadosamente la opinión de la ciencia, Platón la considera a menudo como equivalente y hasta pudiendo, en muchos casos, reemplazarla. La virtud es pues, posible sin inteligencia y es lo que se dice formalmente en la definición con que termina el *Menón*:

59) 'Αρετὴ ἄν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ (99, E).

Con esta definición, Platón se separa definitivamente de su maestro. La virtud no pertenece más sólo a la razón, puesto que vemos intervenir aquí la espontaneidad y el favor divinos; estamos lejos ya de la teoría completamente racionalista de Sócrates.

Si la virtud no es más una ciencia, es necesario dar una nueva definición de ella. La opinión, en efecto, no es como la ciencia, una e invariable; es, al contrario, múltiple y cambiante, y puede ser falsa. Así, Platón, en *La República*, trata de fundar la virtud sobre otro principio. Es aquí que se ve aparecer una concepción completamente nueva que todos los filósofos griegos, los Estoicos como Aristóteles, conservarán, y que los moralistas modernos repetirán bajo diferentes formas. Es la teoría de la función propia de cada ser, 60) Ψυχῆς ἔργον... Οἰκεία ἀρετή (353, B y sig.). Antes de la virtud moral, hay para el hombre y aún para todos los seres, una virtud natural que es la acción misma que los diferentes seres, en razón de su constitución, son capaces de realizar y realizan mejor que cualquier otro. Es la tarea asignada, en cierto modo, por la naturaleza a cada ser. Se ha atribuído a menudo esta definición a Aristóteles, pero es Platón quien primero la formuló al final del primer libro de *La República*. "¿No tiene el caballo una función que le es propia? ¿No llamas función de un caballo o de algún otro animal lo que no se puede hacer o, al menos, hacer bien sino por su intermedio? ¿No se podría podar la viña con un cuchillo, un trinchete o algún otro instrumento? ¿Pero hay alguno más cómodo que una podadera hecha expresamente para eso? ¿Todo lo que tiene una función particular no tiene también una virtud que le es propia? Y para volver a los ejemplos de que ya me he servido, los ojos tienen su función, decimos. Tienen también, pues, una virtud que les es propia. ¿No tiene el alma una función

que ninguna otra cosa sino ella podría cumplir, como pensar, gobernar, deliberar y así sucesivamente?" (*La República*, I, 353, E).

Para conocer la virtud o las virtudes del hombre bastará pues, conocer su naturaleza y las funciones de que ella es capaz. La moral tendrá por punto de partida un análisis psicológico. Pero, por otra parte, tenemos a nuestro alcance una imagen agrandada del hombre, más fácil de advertir, así como es más fácil leer en un libro de gruesos caracteres: es el Estado. Compuesto de individuos humanos, instituído para asegurar su felicidad y reglar su conducta, les es parecido en todos los puntos. Las funciones y virtudes de uno serán las funciones y virtudes del otro. Es en la política, idéntica, por otra parte, desde el punto de vista en que aquí se sitúa, a la psicología, que la moral de Platón halla también su principio. Ahora bien, el Estado se compone necesariamente de tres clases de hombres: los artesanos que lo nutren y lo hacen vivir, los guerreros que lo defienden, los magistrados que lo gobiernan. Un Estado sólo está bien ordenado si, mediante la aplicación de una regla que se parece mucho a la división del trabajo, cada ciudadano realiza, sin salir jamás de ella, la función a la que lo predestinó la naturaleza. A esas tres clases de ciudadanos o a esas tres funciones corresponden tres virtudes: templanza, coraje, prudencia, y una cuarta, la justicia, que no es otra cosa que la buena armonía y el acuerdo de las diferentes partes del Estado, y que resulta de la aplicación rigurosa del principio que acaba de ser formulado. La justicia es así, la virtud por excelencia y reguladora de todas las otras.

Se pueden distinguir en el alma individual tres partes correspondientes a las tres clases de ciudadanos. "Lo que es verdaderamente difícil es decidir si obramos por tres principios diferentes o si es, en nosotros, el mismo principio el que conoce, el que se irrita, el que se dirige al placer ligado

a la nutrición, a la conservación de la especie y hacia los otros placeres de esa naturaleza" (*La República*, 436, A).

Es aquí donde Platón se separa netamente de Sócrates. Éste estimaba, en efecto, que hay en nosotros un solo principio. Platón, mediante una cuidada demostración, establece que hay muchos. Para probarlo, invoca esta regla evidente: que una cosa no puede al mismo tiempo y bajo la misma relación producir y sufrir dos acciones contrarias. Sólo cabe, pues, atribuirle dos estados contrarios si se distinguen en ella partes. No se dirá simplemente que el trompo que gira está a la vez en movimiento y en reposo, sino que está en reposo según su eje inmóvil, en movimiento según su circunferencia. No se dirá tampoco, que el arquero aproxima y aleja de él, al mismo tiempo, su arco, sino que lo aleja de una mano y lo aproxima a la otra. Igualmente, se distinguirá en el alma una parte racional y una parte irracional porque están a menudo en conflicto y en contradicción la una con la otra. La oposición entre el deseo y la razón es un hecho constantemente atestiguado por la experiencia. En la parte irracional, por las mismas razones, hay que distinguir dos funciones: la cólera o el coraje y el deseo. Bajo el nombre de cólera o coraje, Platón no designa, como se ha creído a veces, la voluntad, sino solamente las aspiraciones generosas del alma. En los conflictos que estallan entre la razón y el deseo, la cólera se sitúa siempre del lado de la razón. No nos irritamos nunca contra otro hombre, cualquiera que sea el sufrimiento que nos inflija, si creemos que tiene razón y que obra en vista del bien más grande (*La República*, IV, 440, B).

En el análisis que hace del deseo al oponerlo a la razón, muestra Platón que el fin que persigue no es necesariamente bueno. El hombre que tiene sed, por ejemplo, en tanto que tiene sed no busca una buena bebida, sino una bebida cualquiera (*La República*, IV, 439, A). El filósofo vuelve sobre este punto con una insistencia tal,

que se debe suponer que tiene en vista una teoría contemporánea que combate sin nombrarla. Es, probablemente, la de Sócrates. Platón mismo dirá, por otra parte, (*Gorgias*, 500; *Protágoras*, 355, C), de acuerdo en ésto con su maestro, que el hombre siempre tiene por objeto, no la acción misma que realiza, sino el bien que de ella debe resultar para él. Pero es que entonces se trata de la conducta ordinaria de los hombres, en la que concurren tanto la inteligencia como el deseo. En el análisis de que aquí se trata, el deseo es considerado en sí mismo, y en este sentido es indiferente al bien y al mal; en otras palabras, no es solamente una idea confusa o un juicio encubierto: el instinto es irreductible a la razón.

A esas tres facultades o potencias del alma corresponden las tres virtudes a las que hay que agregar, como hace un momento, la justicia, que es el acuerdo y la armonía de todas las funciones del alma. Como el Estado, el alma individual no es perfecta y feliz más que si cada uno de sus poderes se ejerce de acuerdo con su naturaleza, si el deseo y el coraje están subordinados a la razón y gobernados por ella. Así como un Estado es turbado e infeliz si es víctima de luchas intestinas, igualmente, el alma es viciosa y desgraciada si el deseo inconstante y cambiante, comparable a un monstruo de mil cabezas, prevalece sobre la razón. La justicia en el hombre es idéntica a la justicia en el Estado.

Entre las virtudes hay dos, la sabiduría y el coraje, a las que se puede asignar un lugar determinado (*La República*, IV, 432, A) como a las funciones mismas a que corresponden. La templanza y la justicia no ocupan lugares distintos, ocupan el alma entera; están repartidas en todas sus partes. La justicia no está, pues, situada únicamente en la parte racional del alma. Pertenece a la parte irracional tanto como a la otra. Si el instinto es irreductible a la razón, la justicia es cosa distinta a la prudencia. No se

deberá decir, pues, con Sócrates, que es una ciencia. En otras palabras, no es ilustrando la inteligencia con máximas o fórmulas teóricas que se puede producir esa virtud. Es mediante hábitos o ejercicios, esto es, sólo por la práctica que se la puede hacer nacer o desarrollar. Todas las virtudes de que se acaba de hablar se parecen a las cualidades corporales en el sentido de que tienen por origen el ejercicio práctico, ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσι (*La República*, VII, 518, E). Son el objeto, no de la instrucción sino de la educación.

A decir verdad, para que la virtud, aun así entendida, se produzca, ni la educación ni la instrucción son suficientes. Platón permanece fiel a la teoría expuesta en el *Menón* y que hace un lugar al concurso divino. Hay allí una primera condición que todas las otras suponen y que no depende de la naturaleza ni de las voluntades humanas. Esto no quiere decir que la acción divina se ejerce al azar y sin reglas. Parece que Platón la concibe como sometida ella misma a ciertas condiciones de orden y de armonía. Así, es eligiendo, para realizar los matrimonios, ciertos momentos del año, ciertas conjunciones de astros reveladas por la ciencia, que se obtendrán los niños mejor dotados y los de mejor índole. Es por no respetar esas reglas y tomar esas precauciones por lo que se introduce el desorden en los nacimientos y que los Estados comienzan a declinar (*La República*, VIII, 546, B).

Hay casos en los cuales, no habiéndose producido el concurso divino, el ser humano es completamente incapaz de virtud; los magistrados, entonces, después de haberse asegurado que el mal es irremediable, no tienen sino que hacer matar a los seres reconocidos como incorregibles (*La República*, III, 410, A). Esculapio prescribe remedios sólo para las enfermedades pasajeras y curables; en cuanto a las otras, las abandona. Así debe obrar el magistrado. Se elige, además, según las disposiciones que muestran desde su infancia, a los que formarán parte de la clase de los

guerreros o de la de los magistrados (*La República*, III, 415, C). Platón permaneció siempre fiel a la teoría, extraña a la enseñanza de Sócrates, de que la virtud supone una primera disposición o un don que no viene de la naturaleza ni del pensamiento reflexivo, y que atribuye, en términos un poco vagos, al concurso divino *. De cualquier modo que sea, la educación es siempre necesaria para desarrollar los primeros gérmenes que los futuros guerreros aportan al nacer. Hay aquí que recordar también, la analogía o más bien la identidad de la virtud en el individuo y en el Estado. La justicia sólo existe en el Estado si la ley, mediante una coacción de todos los instantes, mantiene a cada ciudadano en su lugar y le impide salir de su esfera. Igualmente, en el individuo, la justicia sólo es posible si la educación, por la presión que ejerce sobre él, mantiene cada una de las partes de su alma en el lugar conveniente. No se trata aquí de una semejanza exterior entre la justicia en el Estado y la justicia en el individuo, sino de una identidad completa: es la misma ley, son las mismas instituciones políticas y sociales que deben mantener una y otra.

Es la ley, por la educación que instituye, la que insinúa en el alma del niño el hábito del orden y de la armonía antes de que la razón sea despertada (*La República*, III, 402, A). Es ella también, y no la razón, la que da al futuro guerrero opiniones verdaderas sobre lo que hay que temer o evitar, es decir, el coraje, y es ella también, la que determina las pruebas con las cuales nos aseguramos que los jóvenes están sólidamente ligados a sus opiniones y al abrigo de los espejismos y encantamientos que pueden poner en peligro las opiniones verdaderas (*La República*, III, 413, B). En el fino análisis con el que comienza el cuarto libro (424, A), Platón muestra la influencia recíproca de la ley sobre la educación y de la educación sobre la conservación de las leyes. El niño pertenece al Estado mucho más que a sus padres. De allí la importancia atribuída por Platón a la educación. En esta doctrina, la moral, la política, la psicología y la ciencia de la educación se penetran hasta ser inseparables. Es así que, en *La República*, en el momento en que trata de definir la justicia, Platón es llevado a considerar los detalles más minuciosos sobre la enseñanza de la gimnástica y de la música, que constituye toda la educación del guerrero. Es así también que, según él, cambiar algo en la música equivale a conmover los fundamentos mismos del Estado (*La República*, IV, 424, C). En la ciudad ideal que concibe Platón, la enseñanza de esas dos artes está reglada con el cuidado más meticuloso. Los magistrados deben, en cierto modo, vigilar cada una de las ideas que entran en el espíritu de los niños, estar atentos a cada una de sus acciones y pensar siempre en los hábitos que de ellas pueden resultar. La educación es verdaderamente, en el sentido absoluto de la palabra, un asunto de Estado.

* θεία μοῖρα. — Ver sobre este asunto la extensa nota de ZELLER (*La filosofía de los griegos*, II, I, 594).

Como la justicia es la virtud esencial, se ve que la moral de Platón está fundada, no sobre una noción *a priori* o sobre un razonamiento abstracto, sino sobre los datos psicológicos proporcionados por la observación y la experiencia. No es en la teoría de las Ideas que encuentra ella su principio, sino en su psicología y en su política. Por otra parte, da a la moral un fundamento objetivo, puesto que, al fin de cuentas, es el orden establecido por la naturaleza lo que asigna como fin supremo a la actividad voluntaria. Es así que excede el punto de vista todavía subjetivo de Sócrates y da por primera vez la fórmula que todos los moralistas griegos repetirán: hay que seguir a la naturaleza y conformarse al orden universal.

En adelante, las fórmulas adoptadas por Sócrates deben ser modificadas. Ante todo, la virtud, puesto que no es

una ciencia, no puede ser enseñada. Además, es múltiple, puesto que las diversas funciones del alma a las que corresponden las virtudes son realmente distintas las unas de las otras. En fin, si la virtud es diferente de la ciencia, se podrá concebir, puesto que no es más que una opinión verdadera, que sea vencida por el deseo. Platón, como muy bien lo ha mostrado Fouillée *, a quien corresponde el mérito de haber sido el primero que desbrozó esta parte tan oscura del sistema, permanece fiel hasta el fin a la máxima socrática y sostiene siempre que nunca se hace el mal conscientemente. Pero no se trata aquí de ciencia; la virtud que se acaba de definir se produce sin el concurso de la inteligencia y no es más que una opinión verdadera. No implica contradicción el hecho de que la opinión verdadera (*La República*, III, 414, B) pueda ser vencida por el deseo. Entre la virtud media que acaba de ser definida, y la virtud perfecta de que se hablará más adelante y que es idéntica a la ciencia, hay una diferencia notable. La máxima de Sócrates no es aplicable a la primera; es rigurosamente verdadera para la otra.

Es, probablemente, a esta teoría de Platón sobre la virtud que alude Aristóteles cuando habla de esos filósofos para los cuales la virtud es una manera de ser o un hábito conforme a la recta razón (*Ética a Nicómaco*, VI, cap. XIII, 1 114, B, 25). Aristóteles no es pues, el primer filósofo que haya reducido la virtud al hábito. La definición que de ella da es, por otra parte, mucho más completa que la de Platón. Ante todo, así como lo hace observar, la conformidad con la razón no basta, pues podría ser efecto de una feliz casualidad; es necesario que el hábito esté acompañado de razón (*Id.*). Además, este hábito consiste en un justo medio en relación con nosotros, determinado por la razón y tal como los hombres de bien pueden

* *La Philosophie de Platon*, t. II, 2ª edición, págs. 36 y 37. *La Philosophie de Socrate*, t. I, cap. II.

determinarlo (*Ética a Nicómaco*, II, cap. VI, 1007, A, 1 y 2). Sería injusto desconocer la importancia de los elementos nuevos introducidos por Aristóteles; pero sigue siendo verdad que Platón fué el primero que consideró la virtud como un hábito, que la hizo nacer en la parte inferior del alma, y esto es lo esencial. Los dos filósofos están de acuerdo en atribuir el primer origen de la virtud a una influencia divina, y Aristóteles admite como Platón que la virtud no puede desarrollarse fuera de la vida social y que resulta únicamente de la educación impuesta a cada ciudadano por el Estado (*Ética a Nicómaco*, X, al final).

II

Cualquiera que sea la importancia de las virtudes que aun hoy se designan con el nombre de virtudes cardinales, y sobre todo de la justicia, que es la forma más perfecta de ellas, no son sin embargo, más que un primer grado en la persecución de la perfección, y es necesario todavía elevarse más alto. Observa Platón en el sexto libro de *La República* (504, D) que la humanidad no puede nunca realizar sino de un modo incompleto el ideal que concibe; un poco más adelante explica también, ante la gran sorpresa de sus jóvenes interlocutores, que el cuadro que acaba de trazar no es más que un esbozo (ὑπογραφή) y que hay que observar más arriba para percibir la obra terminada (*La República*, VI, 504, C, D, E). "¿Te acuerdas de lo que dijimos antes. . .? Que se podía tener de esas virtudes un conocimiento más exacto, pero que era necesario hacer un circuito más largo para llegar a él, y que podíamos también conocerlas mediante un camino que nos separaría menos del que ya habíamos hecho . . . ¿Hay algún conocimiento más sublime que el de la justicia y de las otras virtudes de que hemos hablado? —Sin duda: agrego

que hasta con respecto a esas virtudes, el esbozo que acabamos de trazar no basta, y que debe quererse el cuadro más acabado". La justicia en sí, o la idea de la justicia, es mucho más bella que la justicia que acaba de ser definida, y es a esta última lo que el modelo perfecto es el esbozo.

En otro pasaje de *La República* (V, 500, D) la justicia es llamada una virtud popular. En otro texto del *Fedón* * (82, A) es representada como una virtud popular y política; y, en efecto, se ha visto bien por el análisis precedente cómo la definición de la justicia es extraída del estudio del Estado; se trata de las virtudes del hombre en sociedad, y esas virtudes dependen de la educación dada por el Estado. Es necesario, sin duda, aproximar a esos diversos pasajes el texto de *La República* (VII, 518, A) en el que Platón opone a esas virtudes del alma muy vecinas todavía de las del cuerpo, y que se adquieren por la educación y el hábito, una virtud todavía más alta y más divina, la sabiduría o, más bien, la ciencia. En el mismo pasaje, muestra el filósofo la diferencia que separa esas dos especies de virtudes. Mientras que las primeras son adquiridas por el ejercicio, la segunda es más bien una posesión natural del alma, una facultad o un órgano que hay en ella y que basta dirigir hacia su objeto para que el conocimiento en seguida se produzca. Es un gran error creer que se puede dar a cualquiera la ciencia completamente hecha, casi como se devolvería la vista al ciego. La facultad de ver o de contemplar es un poder propio del alma y que basta dirigir bien para que la ciencia aparezca. Hay pues, una virtud más alta que la justicia misma: la ciencia.

También aquí, la educación, o más bien la instrucción, tiene un papel importante. Para poner al órgano del alma

* 61) Εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δή καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε και νοῦ.

en estado de ver bien las verdades eternas, es necesario volverlo en cierto modo hacia su objeto, y se llega a ello elevándose por grados a conocimientos más y más perfectos. Es por eso que los futuros magistrados de la ciudad platónica son iniciados en el cálculo, en la geometría, en la astronomía, en fin, en todas las ciencias que exceden las apariencias sensibles y permiten percibir las verdades que no cambian. La dialéctica es el último término de esta ascensión racional; es la intuición directa de la Idea suprema o de la Idea del bien.

Entre la virtud popular y la ciencia suprema hay, por otra parte, estrechas relaciones. Es necesario comenzar por la primera para alcanzar la segunda. El sabio, tal como lo concibe Platón, reúne en sí todas las cualidades del guerrero o del hombre de acción, junta la especulación a la experiencia, y si es cierto que la reunión de las cualidades necesarias para realizar a la vez perfecciones que parecen tan contrarias entre sí es muy difícil, resulta solamente que el número de sabios será poco considerable. Platón, en efecto, los presenta como una minoría y es el primero en reconocer que existe sólo un pequeño número de ellos entre los hombres.

Esta definición de la virtud superior nos conduce al punto de vista de Sócrates; vemos así que las diferentes fórmulas que expresaban su pensamiento, inexactas o incompletas cuando se trata de la virtud popular, retoman aquí toda su fuerza y valor. Platón se separó de su maestro sólo por un instante; vuelve a él desde que se trata de la virtud por antonomasia.

La virtud, en efecto, puede enseñarse puesto que es una ciencia, pertenece propiamente a la parte racional del alma. Además, es única como su objeto. Las diversas ciencias no son sino formas inferiores de la ciencia perfecta, de la dialéctica, así como los diferentes seres que componen el mundo sólo tienen existencia e inteligibilidad en cuanto

participan de la idea del bien. En fin, es rigurosamente exacto afirmar que la ciencia así definida no puede ser vencida. Las reservas que ha sido necesario hacer cuando se trataba de las virtudes inferiores fundadas sobre la opinión, no tienen razón de ser cuando se habla de la ciencia suprema. Basta pues, conocer el bien para realizarlo, y Sócrates tenía razón en decir: nadie es malo voluntariamente. Esta distinción de dos especies de virtudes, tan netamente indicada por Platón, hace pensar, naturalmente, en la distinción aristotélica de las virtudes prácticas o éticas y las virtudes intelectuales o dianoéticas. También aquí, el discípulo no ha tenido sino que completar, sin modificar la parte esencial, la obra comenzada por el maestro. Se puede, sin embargo, señalar entre las dos concepciones diferencias, todas en ventaja de Aristóteles.

Es más exacto, sin duda, distinguir la virtud práctica de la virtud intelectual que separar la virtud intelectual de la virtud política. Aristóteles hace a las virtudes políticas y sociales, la justicia y la amistad, un lugar aparte. Pero se ha visto bien que, bajo el nombre de virtud política, Platón designa, como Aristóteles, una disposición adquirida por la parte irracional del alma, y éste es el punto importante.

Lejos estamos también, con el análisis tan profundo y exacto de la φρόνησις en el admirable libro VI de la *Ética a Nicómaco*, de las indicaciones todavía vagas y un poco confusas de Platón. Comparada con la primera, esta teoría aparece como un esbozo todavía imperfecto. Es fácil, sin embargo, reconocer en él los primeros lineamientos, el movimiento y la dirección de la doctrina futura. También aquí el discípulo no ha hecho otra cosa que perfeccionar la obra del maestro. Ambos admiten también, en lo que respecta a la virtud más alta, las fórmulas socráticas: la virtud puede enseñarse, es una; no puede ser vencida. Si se consideran ahora las definiciones que ambos filósofos han dado de la justicia o virtud política, hay ciertamente una gran distancia entre la doctrina expuesta en *La República* y la que llena el libro V de la *Ética a Nicómaco*. Nadie discutirá que Aristóteles lo aventaja en mucho por la precisión, la novedad y la profundidad de sus consideraciones. ¿Es necesario también observar que Platón ha entrevisto al menos la distinción tan neta que su discípulo debía hacer entre la justicia significativa y la justicia distributiva? Así, en el libro VIII de *La República*, 558, D, uno de los reproches que dirige a la democracia es hacer reinar la igualdad entre las cosas desiguales, pero es sobre todo, en *Las Leyes*, VI, 757, B, donde esta distinción es formulada con el máximo de rigor: "Hay dos especies de igualdad que se parecen por el nombre, pero que son bien diferentes por la cosa. La una consiste en el peso, el número, la medida: no hay Estado, no hay legislador a quien no sea fácil hacerla pasar en la distribución de los honores dejándolos a la disposición de la suerte. Pero no sucede así con la verdadera y perfecta igualdad que no es fácilmente cognoscible a todo el mundo. El discernimiento pertenece a Júpiter, y se halla muy poco entre los hombres. Pero, en fin, es lo poco que se encuentra ya en la administración, ya en la vida privada, lo que produce todo lo que se hace bien. Es ella la que da más al que es más grande, menos al que es menor, a uno y a otro en la medida de su naturaleza. Proporcionando así los honores al mérito, da los más grandes a los que tienen más virtud, y los menores a los que tienen menos virtud y educación".

En cuanto a la virtud más alta, es decir, a la ciencia, los dos filósofos se hallan completamente de acuerdo. Es en efecto, la vida contemplativa, la especulación intelectual lo que consideran como la más alta perfección que el hombre puede alcanzar.

Es cierto que hay que entenderse sobre el sentido de la expresión *vida contemplativa*, tan a menudo empleada por

Platón. Se ha reprochado con frecuencia a la moral de Platón el ser completamente negativa, y es cierto que llega a veces a representar al hombre de bien como extraño e indiferente para con los asuntos de este mundo. En esto se muestra titubeante y poco original. Se han citado los textos formales en los cuales el cuerpo es llamado una tumba, en los cuales el sabio debe apresurarse a huir lo más pronto posible del mundo presente y donde la vida es considerada como la preparación para la muerte. Sin embargo, si se observa más de cerca, el pensamiento de Platón es completamente diferente. La vida contemplativa sería quizás inerte y pasiva si las Ideas no fuesen para Platón, como a menudo se dice, más que puras abstracciones. Pero son realidades activas y vivientes, y sobre todo hay lugar en su sistema para una teoría del amor que permite aclarar su pensamiento acerca de este importante punto. No ahondaremos aquí el estudio de esta teoría; recordemos solamente que toda la primera parte del *Banquete* está consagrada a refutar teorías sofísticas sobre el amor, que lo representan como un dios, es decir, como un bien. Para Platón el amor no es un dios, pues ello implica siempre el deseo, es decir, privación o sufrimiento. Es un gran demonio, intermediario entre el bien y el mal. Su verdadero papel es ponerse al servicio de las Ideas, de ser su auxiliar, y su función es entonces engendrar en la belleza. Se eleva de los bellos cuerpos a las almas bellas, se une a ellas y se esfuerza por pasar de una a otra elevándose a los conocimientos más verdaderos. Según Platón, es imposible conocer el bien sin amarlo, y no se puede amarlo sin esforzarse en realizarlo, primero en sí mismo, luego en los otros. En el *Fedro* (250,D) dice Platón que si pudiésemos percibir directamente la idea del Bien, despertaría en nosotros un amor maravilloso: δεινοὺς γὰρ ἄν παρεῖχεν ἔρωτας. La belleza de la Idea nos aparece también como maravillosa en el libro VI de *La República*, y un texto de

la misma obra nos muestra que Platón también se acuerda de las teorías expuestas en el *Banquete*. Gracias al amor la contemplación se vuelve hacia la acción. "El que hace de la contemplación de la verdad su único estudio . . . y teniendo incesantemente fijos los ojos sobre los objetos que guardan entre sí un orden constante e inmutable, que sin molestarse nunca los unos a los otros conservan siempre las mismas relaciones . . . es a imitar y a expresar en sí este orden invariable que pone toda su aplicación. ¿Es posible, en efecto, que se admire la belleza de un objeto y que se ame aproximarse continuamente a él sin esforzarse en parecérsele? (*La República*, VI, 499, E). No sólo el filósofo, al conocer el bien, es llevado a realizarlo en sí mismo, sino que se esfuerza también en hacerlo conocer a los otros hombres. El verdadero sabio no es indiferente para con los asuntos públicos, hasta está bastante dispuesto a mezclarse en ellos, y lo hará cuando las circunstancias cesen de impedírselo. "Oh, querido Adimanto, no tengas una opinión demasiado mala de la multitud. Cualquiera que sea su modo de pensar, en lugar de disputar con ella, trata de reconciliarla con la filosofía destruyendo las malas impresiones que se le ha dado" (*La República*, VI, 499, A). En un Estado bien ordenado, el sabio, lejos de huir de la vida política, se impondrá el deber y la alegría de tomar la parte más activa en ella y de trabajar para el bienestar común. Es a pesar suyo y porque no puede hallar empleo a sus cualidades entre las muchedumbres insensatas, que el sabio se aparta de los asuntos públicos y huye de ellos, algo así como el hombre sorprendido por una tormenta se resguarda detrás de un muro. Si fuese necesario, se le obligaría, como dice Platón, a volver a descender a la caverna para que no ceda a nadie en experiencia. A la edad de cincuenta años, más o menos, cuando está en plena posesión de sus facultades, debe tomar la dirección de los asuntos públicos y, dirigiendo el ojo de su alma hacia la verdad inmutable, esforzarse en hacer una copia tan perfec-

tamente parecida como posible del modelo (*La República*, VII, 540, A). Es cierto, sin embargo, que cuando el filósofo ha realizado bien su tarea, ha tomado parte en el gobierno del Estado, combatido por su país y contribuído al bienestar de sus conciudadanos, su recompensa más grande consiste, en la vejez y cuando sus fuerzas están gastadas, en abandonar la dirección de los asuntos y consagrar sus ocios a la contemplación de las verdades eternas (*La República*, VI, 497, C). Es el comienzo de la vida divina aquí abajo. Se trata, sí, de la vida contemplativa, pero ella nada tiene de común con el misticismo o el ascetismo. Es, por el contrario, la acción intelectual más alta, la cultura científica más completa que puede conocer un ser humano. Aristóteles no lo entiende de otro modo, y este filósofo, que reduce toda la realidad a la energía o al acto, no concibe energía más intensa que el pensamiento. Su Dios es un pensamiento puro, y el hombre tanto más se le asemeja cuanto más piensa. También aquí, el acuerdo es completo entre maestro y discípulo. Es por la contemplación de las verdades eternas que el hombre puede inmortalizarse desde la vida presente. Muchos otros filósofos que no cabría considerar como místicos o ascetas, Spinoza, por ejemplo, dirán aproximadamente lo mismo.

III

Así como la virtud intelectual se distingue de la virtud práctica y la justicia en sí está muy por encima de la justicia popular y política, igualmente el bien puede ser considerado desde dos puntos de vista: primeramente, con respecto al hombre, en tanto puede ser poseído o realizado aquí abajo, luego, en sí mismo, fuera de toda relación. La mayoría de los moralistas han distinguido el bien moral y el bien absoluto.

De esas dos cuestiones, Platón discutió con más cuidado

la primera. Vuelve a ella hasta tres veces en el *Gorgias*, en *La República* y en el *Filebo*. Se siente que fué objeto de sus constantes meditaciones, y cada vez que vuelve a ella es para profundizarla más y justificar mejor la solución que propone.

Ningún moralista en ningún tiempo ha planteado el problema capital de la moral con más conciencia de sus dificultades y más intrepidez que Platón. Los antiguos, diferentes en ésto de los modernos, no podían concebir el bien sin la felicidad, pues ¿qué sería un bien que no fuese bueno, ventajoso, provechoso, agradable o útil para quien lo posee? Si la virtud es un bien, debe pues, necesariamente, conducir a la felicidad; si no es idéntica a la felicidad, no es nada y no vale siquiera una hora de afán. Si se formula esta proposición en términos negativos, se dirá, haciendo de la justicia la virtud principal, que es un mal más grande cometer una injusticia que sufrirla y que, cuando se ha tenido la desgracia de cometerla, el bien más grande que se puede anhelar es ser castigado para volver, así, el alma, a su estado de pureza primitiva. Son éstas las tesis defendidas por Platón en el *Gorgias*. Si se expresa la misma idea en términos positivos, se dirá, como Platón en *La República*, que el hombre justo es feliz, suceda lo que suceda; es más feliz que el hombre injusto, cualesquiera sean las apariencias contrarias. Para destacar netamente esta identidad de la justicia y de la felicidad, habría que considerar la justicia en sí misma y separarla de todas las otras ventajas que a veces la acompañan, como la salud, la riqueza, la nobleza y el buen nombre. Habría que hacer más y considerar al hombre justo no sólo desprovisto de todos los bienes exteriores sino afligido por todos los males, desconocido, calumniado, procesado, condenado, con los ojos quemados o ajusticiado sobre una cruz. Hasta habría que ir más lejos y comparar el hombre justo, así tratado, con el hombre injusto, manchado por todas las iniquidades, pero impune, triunfante,

colmado de todos los bienes que los hombres acostumbran considerar como los más preciosos. Aun entonces, habría que probar que la suerte del hombre justo es más envidiable que la del hombre injusto, que es más feliz, que no vacilará en preferir su destino aun cuando fuese posible cometer todas las injusticias impunemente, aun cuando poseyera el anillo de Giges o el casco de Plutón que hacían invisibles a quien los llevara. Vayamos todavía más lejos. La religión enseña que los dioses castigan a los culpables en otra vida, pero es también una creencia muy difundida y acreditada por poetas mal inspirados o adivinos interesados, la de que es posible aplacar la cólera de los dioses mediante plegarias, sacrificios u ofrendas. Se puede así, corromperlos a precio de oro y comprar su complicidad, de tal modo que no haya sobre la tierra ni en el cielo ningún castigo reservado a los culpables. Aun si fuese así, habría que mostrar que la justicia, para merecer el nombre de bien, debe ser preferida a la injusticia. Nadie pensará que al plantear así el problema se haya Platón facilitado las cosas.

No se dirá tampoco que, por necesidades de su causa, debilitó los argumentos de sus adversarios; los presenta, al contrario, en toda su fuerza y en todo su brillo, mejor quizás de lo que ellos mismos lo harían a pesar de toda su habilidad y elocuencia. Los adversarios que Platón tenía delante eran de muchas especies: ante todo, la opinión común, el juicio popular. En todo tiempo, las proposiciones que se acaban de formular han pasado por paradojas. Por más que se diga que la verdad moral está inscrita en todos los corazones y que basta descender a la conciencia para conocerla, no es menos cierto que en todas las épocas la gran mayoría de los hombres ha tenido un ideal muy diferente del de Platón. La felicidad, para ellos, no consiste en la virtud, sobre todo en las condiciones en que se acaba de decir, sino más bien, en el poder de satisfacer todos sus deseos, en imponer a los demás sus voluntades, en procurarse el mayor número de

placeres. Para hablar el lenguaje de los contemporáneos de Platón, la felicidad más grande que puede alcanzarse es la del tirano que ha impuesto su autoridad y puede cometer todos los crímenes sin ser detenido por ninguna ley divina o humana.

Este modo de ver, inspirado a la muchedumbre por el instinto era confirmado y justificado por los razonamientos sabios de los sofistas. Mostraban en sus argumentaciones capciosas y plausibles, no sólo que la justicia no es de origen divino, sino que ni siquiera es conforme a la naturaleza, que es, al contrario, de institución humana y que no tiene, en consecuencia, derecho a ningún respeto. Lo que la naturaleza quiere es que el hombre más fuerte, el más inteligente o el más audaz imponga su voluntad a los débiles. A esta justicia natural que no es otra cosa que la fuerza, se opone la justicia inventada por los hombres y que resulta de un entendimiento o de un pacto concluído entre los más débiles, puestos de acuerdo para resistir las empresas de los más fuertes. Emplear la fuerza, la violencia o la astucia es, pues, volver al estado de naturaleza: he aquí la verdadera justicia. Todo es permitido a condición de que se obtenga éxito, y el hombre de bien no tendrá otro objeto que acrecentar indefinidamente sus deseos y sus pasiones porque tendrá el medio de satisfacerlos. Tal es la tesis que defienden, con una elocuencia singular, una violencia un poco brutal y una ausencia completa de escrúpulos, Calicles en el *Gorgias* y Trasímaco en el primer libro de *La República*. Aun hoy, es con argumentos muy parecidos y presentados de un modo semejante como se sostiene la misma tesis. Los discursos de los dos sofistas no son menos elocuentes que las afirmaciones de Zaratustra.

Hasta qué punto enseñanzas parecidas conmovían las antiguas creencias y turbaban los mejores espíritus, es lo que manifiestan los dos discursos que Platón, en el segundo libro de *La República*, pone en boca de sus propios hermanos,

Glaucón y Adimanto. Dotados de un alma generosa y habiendo recibido una educación excelente, esos jóvenes permanecen fieles a las tradiciones de sus antecesores y tienen fe en la justicia. Han oído, sin embargo, las objeciones de los sofistas; no saben cómo responder y confiesan ingenuamente su confusión. Recurren a Sócrates y le intiman a que disipe sus dudas, que desenmascare los sofismas y muestre, con argumentos irrefutables, que la justicia merece la confianza que en ella tienen, y que ella es el verdadero bien. Es una tendencia natural de su edad no pagarse con palabras y llevar las ideas hasta sus consecuencias extremas. Es por eso que plantean el problema en los términos que más arriba se ha visto. Glaucón es el que opone el retrato del hombre injusto al del hombre justo; Adimanto el que ruega encarecidamente a Sócrates que disculpe a los dioses de la acusación de venalidad. Hay en el requerimiento patético que dirigen a su maestro un acento tal de verdad que estaría tentado uno de encontrar en él un eco fiel de las conversaciones sostenidas, en otro tiempo, entre los jóvenes atenienses y Sócrates, o quizás Platón mismo.

Ningún moralista moderno emprendería la defensa de la doctrina de Platón, que aparece como una apuesta; nadie, quizás, reconocería en ella una parte de verdad, si fuese necesario dejar de lado la sanción de la vida futura. Tal es, sin embargo, la necesidad en que Platón se halla. Cree, ciertamente, en la inmortalidad del alma; hasta es el primer filósofo que emprendió demostrarla racionalmente. Se han equivocado, ciertamente, los que han considerado la creencia en la vida futura, en Platón, como mítica o aun como simplemente probable. La doctrina de la inmortalidad del alma forma parte integrante de su sistema y constituye uno de sus elementos esenciales. Pero no es menos cierto que esta doctrina no ocupa ningún lugar en su moral propiamente dicha. Se puede exponer toda la teoría platónica del soberano bien sin mencionarla siquiera. Platón no incurrió en el círculo

vicioso que consiste en probar la inmortalidad del alma por la moral, para fundar enseguida la moral sobre la inmortalidad. Es sólo después de haber establecido a su modo la identidad de la virtud y de la felicidad en la vida presente, que Platón mostrará como por añadidura el tesoro que constituye la virtud, acrecido todavía por la bondad de los dioses en otro mundo.

No seguiremos aquí en todos sus detalles la larga demostración que emprende Platón para probar la identidad de la justicia y de la felicidad. Será suficiente referirse a ella en líneas generales y seguir su progreso.

En el *Gorgias*, Platón quiere mostrar contra Calicles, que el hombre injusto, el tirano o el amigo del placer, tal como el sofista lo ha definido, no es feliz. Los placeres que el vulgo, y con él los sofistas, consideran como los más grandes, son aquellos que están precedidos siempre de un deseo, como los placeres corporales, y Calicles tan así lo entiende que tiene cuidado de decir que el sabio deberá multiplicar el número y la intensidad de sus deseos para aumentar de este modo el número y la vivacidad de sus placeres. Pero el deseo es, por definición, un sufrimiento puesto que implica siempre que no se tiene lo que se persigue. Si, pues, como la experiencia lo atestigua, el placer y el deseo se acrecientan en razón directa el uno del otro, a medida que aumenten los placeres aumentará el sufrimiento. Si esta persecución se continúa al infinito, será el suplicio de Tántalo o de las Danaides, pero nunca se obtendrá la felicidad, si se entiende por ello, con todo el mundo, un estado fijo y definitivo. Por la fuerza de las cosas, el esfuerzo mismo que se hace para lograrla tiene por resultado alejarla. Por otra parte, en el curso de esta persecución, el mal, es decir el dolor, creciendo al mismo tiempo que el bien, es decir el placer, en ningún momento podrá decirse que el estado en que uno se halla sea un bien. Nadie anhela parecerse a esos hombres atacados de sarna cuya picazón es cada vez más viva a

medida que tratan de hacerla desaparecer. Se ve que, para refutar a los partidarios de la moral del placer, Platón no invoca, como hacen tantos modernos, principios que el adversario no reconoce. No les reprocha el que no rindan cuenta de nociones morales cuyo valor, en realidad, ponen en duda. Toda esta discusión está fundada únicamente sobre una ley de la naturaleza humana, constatada por la experiencia y la observación psicológica.

En *La República*, si se exceptúan los dos primeros libros consagrados a plantear el problema, no se trata más de personajes que defienden una causa sino de doctrinas que se oponen entre sí. No hay más lugar para la elocuencia *y*, a pesar de la forma dialogada, estamos en presencia de una exposición continua. Se puede hallar, sí, cierta minuciosidad y pensar que el filósofo se pierde en largos rodeos, pero hay que tener en cuenta que es la primera vez en la historia que se escribía metódicamente sobre esos temas; es fácil, por otra parte, volver a hallar el hilo de las ideas y seguirlo a través de los meandros de la discusión. Para probar que el hombre justo es feliz, Platón, siguiendo el método que hemos ya indicado, busca ante todo la felicidad en el Estado. El Estado es feliz o próspero si está bien ordenado, es decir, si cada ciudadano cumple regularmente y sin cambiar nunca la función que le está asignada y que es la más apropiada a su naturaleza. El Estado, al contrario, es desgraciado si está perturbado, es decir, si cada ciudadano puede seguir su capricho, ejercer hoy una función y otra mañana, obrar sin consideración ni discernimiento y no estar nunca fijo en el mismo empleo. La democracia ofrece un ejemplo de esta confusión porque la ley ha perdido toda autoridad y cada ciudadano tiene permiso para desempeñar sucesivamente todas las funciones. Pero de todos los gobiernos, el más miserable es la tiranía, porque entonces es del capricho de uno solo, siempre variable y siempre en contradicción consigo mismo, que depende todo el gobierno. Comparemos ahora,

el individuo con el Estado; tanto para uno como para otro, la felicidad resultará del orden, es decir, de la subordinación de lo inferior a lo superior; en otras palabras, de la justicia. El hombre de bien será verdaderamente feliz si es dueño de sí, y verdaderamente libre, puesto que es la mejor parte de sí mismo la que gobierna su vida. Está tranquilo, confiado en el presente, seguro del porvenir, pues la posesión del verdadero bien no puede faltarle. El hombre que se deja llevar por sus pasiones se parece al tirano; como cambian incesantemente, siendo la parte irracional del alma comparable a una serpiente de mil cabezas, el que se deja gobernar por ellas no está jamás en reposo y no es dueño de sí, es siempre esclavo y siempre está inquieto, pues nunca está seguro del mañana; es pobre a pesar de sus riquezas, pues desea siempre otra cosa que lo que tiene. ¿Cómo convendrá el nombre de felicidad a parejo estado? Hay que decir, por el contrario, que el hombre entregado a la persecución del placer es siempre desgraciado.

Además, si se pone uno frente a otro, el hombre de bien y el que busca únicamente el placer, es fácil ver que no son igualmente competentes para apreciar el valor de los placeres. El sabio, en efecto, conoce los placeres corporales, puesto que basta ser hombre para haberlos experimentado, pero el voluptuoso no conoce los goces intelectuales y los que acompañan a la práctica de la virtud. No tiene, pues, aptitud para juzgar sobre ellos. Sólo el hombre de bien puede pronunciarse con conocimiento de causa: es a su juicio que hay que referirse.

He aquí, finalmente, un tercer argumento que parece a Platón el más decisivo puesto que lo llama una victoria verdaderamente olímpica (*La República*, IX, 583, B). Veremos que presenta grandes analogías con el argumento del *Gorgias*. Los placeres groseros, según Platón, no son verdaderos placeres; son sólo un fantasma de placeres, una nada. En efecto, estos placeres están, por naturaleza, ligados siem-

pre a un sufrimiento; constituyen su cesación, pero la cesación de un dolor es un estado negativo. Parece agradable en comparación con el estado que lo ha precedido, pero en sí mismo no es nada. La cesación del dolor parece un placer, la desaparición del placer aparece como un dolor; si el estado intermediario entre el placer y el dolor fuese algo, habría que decir que es a la vez un placer y un dolor, y sin embargo ha sido definido como no siendo ni una cosa ni otra. Por otra parte, todo placer es movimiento; el estado que se define como intermediario es un reposo; no es, pues, un placer. Es fácil explicar la ilusión de los que se equivocan acerca de ésto. Hay en las cosas una parte alta, una baja y otra media. Si se supone un hombre que se eleva de la parte baja hacia la región media sin advertir el otro extremo, podrá creer y decir que ha subido y alcanzado la región superior, aunque esté en realidad en el medio. Igualmente, el hombre que se ha liberado de un dolor cree haber logrado un placer, mientras que sólo está a mitad de camino entre el placer y el dolor. El verdadero placer, según Platón, es un estado positivo, puesto que es un movimiento determinado, pero ese nombre sólo conviene a los estados que son agradables en sí mismos, sin tener por condición un deseo o un sufrimiento. Tales son, para hablar sólo de los placeres del cuerpo, los que procuran un buen olor, un sonido agradable, bellas formas. Tales son, sobre todo, los placeres del alma. Son, en verdad, menos vivos que los placeres mezclados con dolor, pero son más puros. Los que, a ellos, prefieren los placeres mezclados, cometen el mismo error que los que toman el gris por blanco (585, A). "Así, los que no conocen la sabiduría ni la virtud, los que están siempre en los banquetes y entregados a los otros placeres sensuales, pasan sin cesar de la región baja a la media y de la media a la baja. Erran toda la vida entre esos dos términos sin poder franquearlos nunca. Jamás se han elevado hasta la región alta; ni siquiera han llevado su mirada hasta allí; no han

sido verdaderamente colmados por la posesión de lo que es; jamás han gustado una alegría pura y sólida; pero, inclinados siempre sobre la tierra como animales y con los ojos siempre fijos sobre su hierba, se entregan brutalmente a la buena mesa y al amor y, disputándose el goce de esos placeres, vuelven sus cuernos y se arrojan los unos contra los otros, y terminan por matarse con sus herraduras y sus cuernos, en el furor de sus apetitos insaciables . . . , se baten por poseerlos como se batieron los Troyanos, según Estesícoro, por el fantasma de Helena, ya que no vieron a la verdadera Helena" (*La República*, IX, 596, A, C).

Hasta aquí hemos considerado la virtud en sí misma, aislada de todas las otras ventajas que, en la vida real, la acompañan ordinariamente, y hemos visto que, aun examinada así, el hombre que la practica es mucho más feliz que el hombre injusto. Pero dista mucho de que siempre sea así. En el curso ordinario de la vida, al contrario, la práctica de la justicia asegura al hombre de bien un gran número de ventajas, tales como la consideración, la confianza y la estima de los demás, sobre todo las recompensas que los dioses acuerdan en este mundo o en el otro a los que practican la virtud. "Te intimo en nombre de la justicia a que les restituyas los honores que ella recibe de los hombres y de los dioses y a que te ayudes a ti mismo a restablecerla en sus derechos; después de haberte hecho convenir en las ventajas que hay en ser justo, y que la justicia no engaña a los que la practican, quiero que convengas también en que ella excede infinitamente a la injusticia en cuanto a los bienes que la reputación del hombre virtuoso atrae sobre sí" (*La República*, X, 612, D).

Platón insiste sobre las ventajas terrestres que la justicia asegura a los que la observan, y es fácil ver que si ha insistido tanto sobre las desgracias que caen, a veces, sobre el hombre virtuoso, es por una especie de artificio dialéctico y para defender mejor su causa: escrúpulo honorable pero

cuya consecuencia ha sido que, a veces, algunos se han engañado acerca del sentido de la doctrina. Está muy lejos de no tener en cuenta las ventajas exteriores de la justicia. Es para mejor iluminarlas que, al término de esta larga discusión, da una nueva demostración de la inmortalidad del alma.

Puede parecer a primera vista que el asunto tratado en el *Filebo* es completamente diferente del de los precedentes diálogos. No se trata más aquí de oponer sólo la virtud al placer, sino de definir el soberano bien. No es más la justicia, es la sabiduría o la ciencia lo que se distingue del placer. Pero sobre todo, parece que el último diálogo está animado de un espíritu completamente nuevo. Se ve en él, en efecto, al placer, que en los primeros diálogos sólo es considerado para combatirlo, entrar como parte integrante en la definición del bien. Se está lejos, parece, de las fórmulas tan absolutas y ásperas en que se complacía la austeridad paradojal del *Gorgias* y de *La República*. Hay que examinar de cerca esas diferencias, tanto más cuanto la autenticidad del *Filebo* ha sido discutida. Se ha creído ver una profunda oposición entre este diálogo y las otras partes de la obra de Platón. Sin ir tan lejos, se ha supuesto que, en la última parte de su vida, el pensamiento del filósofo se modificó considerablemente. Se ha podido creer también en una profunda evolución de la doctrina del filósofo; al envejecer, habría transformado y humanizado sus ideas, y habría una segunda manera, una segunda moral, una segunda filosofía de Platón. Sin embargo, considerando esto de cerca, se convence uno de que las diferencias, por importantes que sean, no impiden que el mismo asunto sea tratado con el mismo espíritu y según el mismo método tanto en el *Filebo* como en los diálogos precedentes. En efecto, destacar la oposición entre la virtud y el placer y probar la superioridad de la una sobre el otro es tratar ya, la cuestión del soberano bien. Al mostrar que la virtud vale más que el placer, se

supone, evidentemente, que el bien es ya conocido; nos referimos, implícitamente, a una noción sugerida, sin duda, por la experiencia y aceptada por el sentido común. En el *Filebo*, por el contrario, es esta noción misma lo que se trata de deducir y definir, y ésto, para justificar mejor la tesis de la superioridad de la virtud. Recíprocamente, definir el soberano bien es afirmar la superioridad de la virtud sobre el placer, y toda una parte del diálogo está consagrada a esta tarea; pero el filósofo no se detiene aquí. El diálogo no es más únicamente crítico o polémico. Aun distinguiendo más resueltamente que nunca los dos principios opuestos, se esfuerza en depasar esta oposición, en elevarse a un punto de vista más alto y más comprensivo que reconcilie, en una afirmación común, a los dos adversarios. Así, desde los primeros diálogos al último hay progreso, no hay oposición. El pensamiento del filósofo se ha desarrollado sin dejar de ser fiel a sí mismo.

Es cierto que, en el *Filebo*, no es más la justicia o la virtud en general, sino la inteligencia o la ciencia lo que se distingue del placer. Pero si los análisis que preceden son exactos, esta sustitución parecerá muy natural. Se ha visto, en efecto, que por encima de la justicia, virtud popular o política, sitúa Platón la virtud intelectual, es decir, la sabiduría o la ciencia. Esta última es la virtud por excelencia y debe, por eso, figurar en la definición del soberano bien. La prueba de que Platón así lo entiende, y de que el punto de vista del *Filebo* no difiere esencialmente del de *La República* está en que, cuando se trata de distinguir las diferentes especies de ciencias (*Filebo*, 55, D) expone una doctrina muy análoga y hasta idéntica, en el fondo, a la clasificación de las ciencias contenida en el séptimo libro de *La República*. En fin, se puede creer que, de acuerdo con las necesidades de la polémica y los adversarios con los que tenía que enfrentarse, el filósofo fué llevado a hacer más o menos luz en ciertos aspectos de su doctrina. La mostró, como acaece

a menudo, más exigente y absoluta en su juventud, más moderada y complaciente en una edad más avanzada. Pero no cantó la palinodia y, a despecho de las apariencias exteriores, permaneció siempre fiel a sí mismo. En el *Gorgias* dijo que es un mal menor sufrir una injusticia que cometerla: ésto no quiere decir que sea un bien. Es mejor ser castigado que quedar impune: esto no significa que el castigo sea un bien. Sostuvo en *La República* que el justo perseguido es más feliz que el tirano triunfador de ésto no se sigue que la persecución y el sufrimiento sean bienes. En los dos primeros diálogos no hay una sola palabra que contradiga la tesis, sostenida en el *Filebo*, de que la sabiduría no baste para la felicidad. Muy por el contrario, esta misma tesis se halla formalmente indicada ya en el pasaje del libro VI de *La República*, en el que Platón critica a los filósofos que definen el soberano bien por la inteligencia y los manda en grupo con los que lo definen por el placer. En fin, hace un momento hemos visto en el texto decisivo del libro X de *La República* en el que Platón, después de haber aislado por un momento la virtud de todos los otros bienes, le restituye todas sus ventajas y la muestra en su verdadera significación. Por otra parte, en los primeros diálogos, estableció Platón la impotencia del placer para asegurar la verdadera felicidad. Lo mismo dice también en el *Filebo*; pero no por ésto negó que el placer sea en sí mismo un bien o que hubiese placeres buenos. Hasta la afirmó expresamente en el libro IX de *La República* (584, B), en el que opone los placeres puros a los placeres mezclados: es exactamente la misma doctrina del *Filebo*. Sólo que, en los primeros diálogos, Platón habló de pasada acerca de la insuficiencia de la virtud y se extendió gustoso sobre la del placer. En el *Filebo*, sin ceder nada en este último punto, insiste más en el primero.

En el *Filebo*, la definición del soberano bien está fundada sobre una discusión y un análisis psicológico muy profundos y penetrantes. Ni la inteligencia tomada exclusivamente, ni el placer puesto aparte de todo otro móvil, merecen el nombre de bien. Hay, pues, que unirlos; pero, en esta mezcla, la parte hecha a cada uno de los elementos no debe ser igual; es necesario proporcionarla de acuerdo con el valor de cada uno de ellos y, para ésto, definir con exactitud su naturaleza. Por otra parte, esta mezcla no debe comprender indistintamente todas las ciencias ni todos los placeres. Hay algunos que habrá que eliminar. Para elegir con discernimiento y rigor es necesario distinguir neta y metódicamente las diferentes especies de ciencias y de placeres. En fin, la mezcla sólo tendrá valor si se realiza de acuerdo con una regla o canon, si se conforma a las exigencias de la razón. Tales son las principales tesis que conducen a Platón a su definición del soberano bien. Resumámoslas brevemente.

Para Platón es cosa evidente que la inteligencia sola no basta para hacer la vida feliz (*Filebo*, 21, D): "¿Querría alguno de nosotros vivir, teniendo toda la sabiduría, la inteligencia, la ciencia, la memoria que se pueda tener, a condición de no sentir ningún placer, ni grande ni pequeño, ni tampoco ningún dolor, ni experimentar, absolutamente, ningún sentimiento de esta naturaleza?". Recíprocamente, el placer cesaría de ser deseable si estuviese completamente separado de la inteligencia. "Entregado a los placeres, pero carente de inteligencia, de memoria, de ciencia, de juicio verdadero, es necesario que, privado de toda reflexión, hasta ignores si tienes placer o no. Es como la vida de una esponja o de esas especies de animales de mar que viven encerrados en sus valvas" (*Filebo*, 21, C). En otra parte (61, C) el filósofo compara la inteligencia y el placer con dos fuentes, una de miel, otra de agua sobria y saludable. La condición del hombre es tal que no puede contentarse con esta última. La misma doctrina está expuesta, se ha visto, en el texto ya citado del libro VI de *La República*, donde Platón com-

bate igualmente a los que definen el soberano bien por la inteligencia y a los que lo reducen al placer.

Sin embargo, el placer y la inteligencia son los únicos fines que se puede asignar a la voluntad humana. De ésto se sigue que, para el hombre, el verdadero bien será una combinación o una mezcla de inteligencia y de placer. Sólo esta mezcla merecerá el nombre de soberano bien. Pero hay que saber si, en esta mezcla, los dos elementos tendrán igual parte o si uno de ellos excederá al otro. Si ni el placer ni la inteligencia pueden competir por el primer puesto, pueden disputarse el segundo (22, C).

Para aclarar este punto de un modo preciso y metódico, es necesario examinar atentamente la naturaleza del placer y de la inteligencia. Todas las formas o tipos de existencia pueden reducirse a cuatro: lo finito, lo infinito, la causa y la mezcla (27, A, B). Lo finito es lo que está netamente determinado, como por ejemplo, la unidad o la dualidad, el buey o el hombre. Es muy probablemente la Idea que Platón designa aquí con ese nombre *. Lo infinito o lo

* Este pasaje tan importante del *Filebo* ha sido interpretado diversamente. No podemos, sin extender desmesuradamente el cuadro de este estudio, entrar aquí en el detalle de estas discusiones. Pero nos parece útil indicar brevemente por qué nos apartamos de las dos interpretaciones más recientemente propuestas por historiadores de gran autoridad.

1º ZELLER (*La Filosofía de los Griegos*, II, I, pág. 695), investigando cuál es el lugar de la Idea entre los cuatro géneros admitidos por Platón, rehusa admitir, como se había hecho antes de él, que pertenece al 62) πέρας. Este último término sólo designaría determinaciones matemáticas. Las Ideas pertenecerían al género de la 63) αἰτία, serían causas eficientes, fuerzas. Sin discutir que las Ideas son en cierto modo, y en cierto sentido, causas, nos parece imposible admitir que en el texto en cuestión del *Filebo* (23, C; 2, E) son designadas como tales. Lo que sigue del texto muestra, en efecto, que la causa de que se trata designa a la inteligencia y al alma. Y esta alma presenta las analogías más evidentes con el alma del mundo tal como es definida en el *Timeo* o aún con el Demiurgo: es llamada expresamente 64)

indeterminado es lo que comporta el más o el menos, lo fuerte y lo dulce, lo lento y lo rápido. Es todo lo que no puede designarse más que aproximando dos contrarios, siempre opuestos uno al otro y que, por esta oposición

δημιουργοῦν (27, B). Se dirá quizás, que la inteligencia y el alma son de igual naturaleza que las Ideas, y parientes bastante próximos como para entrar en el mismo género. Pero hay en el platonismo, si no nos equivocamos, tantas diferencias entre las Ideas, por una parte, y la inteligencia y el alma, por otra, como entre el πέρας y la αἰτία, que deben también, al fin de cuentas, reducirse a un mismo principio.

No es sólo en el *Timeo*, es también en *La República* (X, 611, B) que el alma nos es representada como una mezcla y hasta como una mezcla cuya composición no es muy bella. Por definición, puesto que es un ser que se mueve por sí mismo (*Fedro*, 245, C; *Leyes*, X, 896, D) participa, por lo menos, de dos Ideas; la de lo mismo, puesto que es una sustancia, y la del movimiento o de la vida, puesto que es principio del movimiento. Es sobre esta propiedad esencial del alma que están fundadas las pruebas de su inmortalidad en el *Fedro*, el *Fedón* y *La República* (libro X).

De cualquier modo que se interprete el texto tan a menudo citado del *Sofista* (248, E), la relación en él afirmada entre las Ideas y la inteligencia o el alma no puede llegar hasta una identidad. Aun allí, la distinción es mantenida y nadie, creemos, sostendrá que toda Idea no puede existir más que en un alma o que posee un alma. Si el alma es una realidad de igual naturaleza que las Ideas, diferente, sin embargo, e inferior en ciertos grados, hay que decir lo mismo de la inteligencia. En dos oportunidades, en efecto (*Filebo*, 30, C y *Timeo*, 37), dice Platón expresamente que la inteligencia no puede existir más que en un alma. En el texto (*La República*, VI, 509, A) invocado por Zeller mismo en apoyo de su tesis, la primera de todas las Ideas, la Idea del Bien, nos es representada como la causa que produce la inteligencia y la verdad, νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη, lo que conoce y lo que es conocido. En el *Timeo*, la inteligencia y el alma aparecen como engendradas, mientras que la Idea es un modelo eterno e inmutable. Al final del *Filebo* (65,A), cuando Platón enumera las tres Ideas bajo las cuales nos aparece el bien, la inteligencia ocupa el tercer lugar y no se puede decir que este lugar carezca de importancia. Aun si se interpreta el texto del *Sofista* (248, E), como se hace de ordinario, admitiendo que el 65) παντελῶς ὄν designa las Ideas, Platón sin duda afirma que hay cierta comunidad entre la Idea y la inteligencia:

misma, hacen imposible toda fijeza y estabilidad. Lo infinito es, así, lo que cambia sin cesar, lo que más tarde se llamará la materia. La causa es lo que produce el movimiento y lo ordena. La mezcla o lo mixto es un compuesto

sin embargo, la diferencia subsiste y también allí, como decíamos hace un momento, la Idea en tanto que objeto difiere del alma o de la inteligencia que la conoce; pero quizás es necesario interpretar este texto muy de otro modo, como ha conjeturado ya TEICHMÜLLER (*St. z. Gesch. der Begr.*, pág. 138): παντελῶς ὄν designa aquí no la Idea sino el universo tomado en su totalidad. Si se quiere, en efecto, examinar este texto no aisladamente sino referirlo al conjunto de que forma parte, es fácil ver, retomando el curso de las ideas, que es del universo de lo que aquí se trata. Platón, en efecto, pasa en revista las ideas que del universo se hicieron diferentes filósofos, y después de la concepción de los materialistas discute la de Parménides. Es contra la teoría de este último y la más o menos vecina de sus continuadores que eleva sus objeciones. Rehusa admitir que el universo sea inmóvil y subsista santo y augusto sin la inteligencia; la prueba de que no ha cesado un instante de pensar en el ser de Parménides está en que, al final de la discusión, se vuelven a hallar las expresiones del comienzo τὸ πᾶν (249, D y 250, A). Es en este sentido, además, que la palabra παντελῶς ha sido empleada en otro pasaje por Platón. El texto del *Sofista* significa, pues, sólo que el todo o el universo es animado e inteligente; es la misma doctrina del *Filebo* y del *Timeo*. Es pues erróneamente que algunos se han servido con tanta frecuencia de estos textos para sostener con Lutoslawsky que Platón abandonó, al final de su vida, la teoría de las Ideas. La afirma aquí como en otras partes y casi en los mismos términos. Como en otros pasajes, mantiene también una diferencia entre las Ideas y la inteligencia o el alma. Por otra parte, las razones invocadas por Zeller para situar las Ideas fuera del πέρας no nos parecen decisivas. Necesitando Platón, para continuar su demostración, hacer intervenir la Idea o un principio inteligible, nos la presenta aquí bajo forma de límite, porque es precisamente bajo este aspecto que deberá examinarla para combatir a los partidarios del placer y mostrar que el placer, en razón de su indeterminación, no puede ser el verdadero bien. Un poco más arriba (*Filebo*, 15, E) designó al elemento inteligible con términos tomados de las matemáticas: 66) ἑνάδας o μονάδας porque en ese momento tenía necesidad de considerar la Idea como un principio de unidad en oposición a la multiplicidad indefinida de los seres individuales. Y en este

de finito y de infinito. Tales son, por ejemplo, la salud, la armonía musical, las estaciones, el placer mismo, si se le examina en el orden establecido por la naturaleza. Parece que hubiera una completa correspondencia entre esta teoría

pasaje, los ejemplos que invoca muestran bien que se trata realmente de las Ideas y no de esas determinaciones matemáticas que son intermediarias entre lo inteligible y lo sensible. Al final del diálogo, de acuerdo con la interpretación adoptada por Zeller, la Idea nos aparecerá bajo una forma diferente: la de la medida, porque en ese momento Platón tendrá necesidad de examinarla bajo este aspecto para explicar la armonía de la mezcla que constituye el soberano bien. Igualmente, en el *Timeo*, la Idea es representada también bajo otro aspecto, el de modelo inmutable. Platón tiene el derecho de representar las Ideas según los diferentes aspectos que ofrecen, y ofrecen un gran número puesto que todo concluye en ellas o con ellas se relaciona. Según las necesidades de su demostración, elige ya uno, ya otro de estos puntos de vista.

2º Muy otra es la interpretación de RODIER en su sabio estudio intitulado "Observaciones sobre el *Filebo*" (*Revue des études anciennes*, abril-junio de 1900, Bordeaux, Paris). Admite con Zeller, y por las mismas razones, que la Idea no pertenece al género de lo finito. Es en el género mixto donde la hace entrar; es, según él, un 67) μικτόν de πέρας y de ἄπειρον. Es posible que, en el mundo inteligible, como lo indican ciertos textos de Aristóteles, sea la Idea un compuesto de finito y de infinito; y quizás, como lo indica un pasaje de *Olimpiodoro*, el πέρας y el ἄπειρον se entienden en un doble sentido. Pero lo que nos parece cierto es que, en el pasaje en discusión del *Filebo*, los mixtos de que se trata pertenecen únicamente al mundo del devenir y por consiguiente, no pueden ser las Ideas. Es lo que muestra el conjunto mismo de la discusión, pues es para definir el bien humano, que es una mezcla en el devenir, que distingue Platón al comienzo del diálogo los cuatros géneros del ser. Todos los ejemplos que cita, las estaciones, la salud, la música y muchos otros son tomados del mundo sensible. No sólo habla Platón de la 68) γένεσις εἰς οὐσίαν (26, D) y de la 69) γεγενημένη οὐσία (27, B), sino que es expresamente el devenir lo que se explica por la acción de la causa: 70) πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι... (*Filebo*, 26, E) 71) τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα... (27, A). En fin —razón decisiva— en dos oportunidades se dice que la mezcla es producida por la causa: Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν (23, D)... τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν (27, B; como la

del *Filebo* y la expuesta en el *Timeo*. Lo finito o la Idea es el modelo según el cual el Demiurgo, o causa ordenatriz, hace el universo. La inteligencia pertenece al género de la causa *. Es una parte de esta alma real, de esta inteligencia real (30, D) que Platón llama también Júpiter, que anima todas las partes del universo y las dispone en el orden más perfecto. Es, sin duda, esta alma del universo de que habla el *Timeo*, la que comunica al mundo un movimiento ordenado y regular y lo penetra en todas sus partes.

El placer, si se le examina en sí mismo, presenta todos los caracteres de lo infinito. Puede crecer o disminuir inde-

causa de que se trata es, sin duda, la inteligencia o el alma universal, βασιλικὸς νοῦς, βασιλικὴ ψυχὴ (30, D), habría que decir, si las Ideas fuesen una mezcla de finito y de infinito, que son producidas o engendradas por la inteligencia o el alma o aun por el Demiurgo. Así, las Ideas son el principio de los mixtos; y entre ellas, por una parte, y el alma o inteligencia por otra, hay tanta diferencia, la misma precisamente, como entre los 72) παραδείγματα del *Timeo*, y el alma universal. Y como se dice expresamente que la causa es distinta del efecto y lo precede (27, D), habría que definir el alma y la inteligencia fuera de las Ideas y antes que ellas. Nada parece más contrario a la letra y al espíritu del platonismo.

He aquí porque creemos con Brandis, Süssemihl, Rettig y Teichmüller que las Ideas pertenecen al género del πέρας. Como, por otra parte, los otros dos principios reconocidos en el *Timeo*, la generación y la materia, corresponden bastante exactamente a lo mixto y a lo infinito, es natural pensar que las Ideas son a la causa lo que el modelo es al alma universal.

* Cabe preguntar por qué agrega Platón a los cuatro géneros un quinto del que, por otra parte, no hace ningún uso. Sin asignar demasiada importancia a esta cuestión, observemos que el número cinco parece tener para él, quizás en recuerdo de la escuela pitagórica, un valor particular, sobre todo cuando se trata de clasificar las formas generales de los seres. En el *Sofista* (255, E) los grandes géneros son cinco: el ser, el movimiento y el reposo, lo mismo y lo otro. En el *Timeo* (55, D), cuando se pregunta cuántos mundos hay, declara que hay uno sólo, que es absurdo admitir una infinidad, pero que si alguien dice que hay cinco, su opinión merece ser examinada. Hasta en el *Filebo* (66, C) la enumeración de los elementos del bien nos muestra

finidamente. Es inestable y ofrece la particularidad de que, cuanto más aumenta, el contrario al cual está unido, el dolor, se acrecienta más. Es cierto que, como sucede en los seres vivos, el placer puede ser comprendido entre límites fijos o sometido a un orden, y tender hacia un fin. Es entonces, una armonía y se produce cada vez que el ser viviente obra de acuerdo con su naturaleza. Se puede decir, pues, que es una combinación de finito y de infinito; pertenece al género mixto.

Es fácil concluir entonces, que la inteligencia excede en mucho al placer. Lo infinito es, en efecto, una forma de ser muy inferior, si es que merece el nombre de ser, puesto que, estando en perpetuo cambio, nunca presenta un carácter o un modo de ser que propiamente le pertenezca, puesto que cesa de ser él mismo desde el momento en que se le quiere captar o dar un nombre preciso. Es una especie de no-ser.

Pero no basta establecer que, en la mezcla que constituye el soberano bien, la preeminencia corresponde a la inteligencia. Los dos elementos pueden, en efecto, subdividirse en muchas especies. Hay muchas ciencias, como hay muchas especies de placeres. ¿Hay que mezclar indistintamente todas las ciencias y todos los placeres o, al contrario, hay que hacer una selección y eliminar algunas partes?

Nada es más delicado e importante para conocer las propiedades de los seres que el análisis o la división regular y metódica. Platón ha insistido ya sobre este punto y dado

que son cinco: la medida, la belleza, la inteligencia, la ciencia y la opinión verdadera, y los verdaderos placeres. En *La República* (VIII 544, A) las formas de gobierno se reducen a cinco: aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. En *Las Leyes*, (IX, 864, A) los móviles de nuestras acciones son reducidos a cinco: la cólera, el temor, el amor al placer y el error, que puede tomar dos formas distintas. ¿No cabe conjeturar que también en el texto del *Filebo*, teniendo que enumerar los géneros del ser, ha querido Platón volver a hallar el número cinco, y que es por este motivo que reservó el lugar de ese quinto género con el que nada tiene que hacer?

ejemplos en el *Fedro* y en el *Sofista*. Es una de las partes esenciales de su método. No hay que pasar demasiado rápidamente de la unidad del género a la pluralidad indefinida de los individuos.

Para distinguir las diferentes especies de placeres, emprende Platón un análisis psicológico muy minucioso y profundo. Es ésta una de las partes más originales e interesantes de su obra. Será necesario que nos limitemos a indicar los puntos esenciales.

Conviene, ante todo, distinguir dos especies de placeres: los del cuerpo y los del alma. El placer del cuerpo es, se ha visto, un movimiento que se produce cuando se establece la armonía. El dolor aparece en el caso contrario. Sin embargo, el movimiento corporal sólo deviene un placer si llega hasta el alma, es decir, si es sentido o percibido; entra así, como se ha visto hace un momento, en todo placer, aun corporal, una parte de inteligencia o de conciencia, y en este sentido, todo placer es un placer del alma. Es mejor, sin embargo, reservar este nombre para los estados tales como la esperanza o el temor: son relativos a los placeres corporales —pues se experimenta, por ejemplo, la esperanza de beber— pero pertenecen, en rigor, al alma porque implican la memoria. La memoria es la conservación de una sensación. De un modo general, no hay deseo del cuerpo, ya que el deseo implica, en todas sus formas, una privación y es la representación de un estado futuro aun no realizado. Una anticipación tal, sólo es posible por el recuerdo, y los deseos del alma preceden a los placeres del cuerpo. Puede suceder que un mismo sujeto experimente a la vez un dolor corporal, por ejemplo, si tiene sed, y un placer del alma, si espera satisfacerla pronto. Los placeres del alma no son solamente, a ojos de Platón, los placeres del cuerpo traspuestos, en cierto modo, por la memoria y la imaginación. Hay, también, placeres del alma en el sentido de que se

producen en ella independientemente de toda relación con el cuerpo (*Filebo*, 47, C; 50, D).

A esta distinción entre los placeres del alma y los del cuerpo pronto se agrega otra: la de los placeres verdaderos y la de los placeres falsos; pues un placer es siempre real desde el instante en que es sentido; pero también se puede decir de la falsa opinión que es un estado real del alma, aun cuando no tenga objeto. ¿No habrá que decir, igualmente, que un placer es falso si, como sucede en el sueño, por ejemplo, se refiere a un objeto no existente? El error, cuando se trata de la opinión, consiste en referir inexactamente una noción o una imagen a un objeto. ¿No nos equivocamos cuando comparamos, en cuanto a su intensidad, dos placeres o dos dolores, o también un placer y un dolor? Se dice del placer que es grande o pequeño, fuerte o dulce, lento o rápido. No se deben crear dificultades para decir que puede ser verdadero o falso. En fin, se dirá también que hay placeres falsos, si se piensa que muchos hombres consideran como un placer la simple cesación del dolor. Hay aquí un error manifiesto, no sólo porque un estado tal, intermediario entre el placer y el dolor, sería un reposo, lo que es contrario al principio de la movilidad universal (43, A) sino también, y sobre todo, porque lo que, por definición, no es agradable ni penoso, no puede resultar agradable o penoso, como no se puede hacer oro o plata con lo que no es una cosa ni otra. Se reconoce aquí el argumento que hemos ya encontrado, bajo una forma un poco diferente, en el libro IX de *La República*. Porque han definido el placer como una cesación del dolor es que, algunos filósofos, que Platón no nombra, pero en los cuales es fácil reconocer a Antístenes y a los Cínicos, fueron llevados a sostener la extraña tesis de que el placer no existe de ningún modo, de que es una pura ilusión. Platón no comparte este modo de ver, y pronto se verá en qué se aleja de ellos, pero momentáneamente los toma por aliados (*Filebo*, 44, D), pues, ins-

pirados por su humor melancólico y por una disposición natural no desprovista de generosidad, han encontrado la verdad, parcialmente al menos. Cuando se quiere conocer una cosa es necesario considerarla allí donde se manifiesta con más intensidad. Si se quiere conocer la naturaleza de la dureza habrá que examinar las sustancias más duras. Igualmente, para conocer el placer, hay que considerar los casos en que se manifiesta con más fuerza. Ahora bien, en opinión de todo el mundo, los placeres más vivos son los placeres corporales, los del hambre, los de la sed, y muchos otros. Pero es fácil ver que esos placeres no alcanzan nunca un grado más alto que en los enfermos. El hombre que tiene fiebre es más sensible que cualquier otro al calor, al frío y a la sed. El que sufre de sarna experimenta un goce muy vivo cuando se trata de hacer desaparecer su mal mediante fricciones. Los que buscan esas especies de placeres cuentan que su intensidad les hace perder la razón: estallan en gritos extravagantes y se sienten casi desfallecer y morir. ¿No equivale esto a decir, en otros términos, que el placer está ligado a un estado defectuoso del organismo, que termina en la destrucción o en la ruina, en fin, que es un mal? Lo que de verdad hay en esta opinión paradójica es que muchos placeres, como Platón lo demostró en el *Gorgias* y en *La República,* arrastran consigo ciertos dolores que son su condición, y que aumentan al mismo tiempo que ellos.

A la distinción entre placeres verdaderos y placeres falsos hay que agregar, en efecto, la distinción de placeres puros y placeres mezclados, y es fácil ver que estos últimos se reducen a los placeres falsos. Tales son los placeres como el hambre y la sed y todos los que tienen por condición un deseo, es decir, una privación o un sufrimiento. No son otra cosa que la cesación de este sufrimiento y son tanto más grandes cuanto éste es más vivo. Los placeres de este género son, pues, dolores. Es locura querer, como dicen algunos, aumentar los deseos para acrecentar los placeres, pues es

aumentar el mal y trabajar en la propia ruina. Sucede así no sólo con la mayoría de los placeres corporales sino también con un gran número de placeres del alma. Tales son los placeres que acompañan a la cólera, a las lamentaciones, al amor, a la ambición y a la mayoría de las pasiones. Debemos limitarnos a indicar de pasada, el sutil y delicado análisis en el que Platón muestra que, en el placer que nos hace experimentar la comedia o la tragedia, hay una mezcla de alegría y de envidia, esto es, de dolor (50, C). Pero si hay muchos placeres falsos o impuros, hay también placeres puros y verdaderos; y es aquí donde Platón se separa de Antístenes. Los placeres puros son aquellos que no están precedidos por ningún deseo y cuya desaparición no implica ningún sufrimiento. Tales son, entre los placeres corporales, los producidos por un buen olor, o por bellos sonidos, o por la vista de bellas formas. Tales son, entre los placeres del alma, los que acompañan al conocimiento de las ciencias. Se dirá quizás, que es penoso perder una ciencia y advertir que se la ha olvidado; pero tal sentimiento aparece sólo después de una reflexión (52, B); el olvido de una ciencia no tiene por sí mismo nada de doloroso, y es únicamente de gozo inmediato de lo que aquí se trata. Hay, pues, placeres que no son puramente negativos sino reales y verdaderamente positivos. En verdad, esos placeres son menos vivos que los placeres mezclados, pues suponen siempre la medida y la armonía. Y si se considera la cualidad más bien que la cantidad, y es lo que hay que hacer cuando se quiere conocer la naturaleza de una cosa, nos aseguraremos que los puros son más reales que los otros. Un poco de blanco muy puro es más blanco que mucho blanco mezclado con negro (53, B).

Tal es la doctrina formulada por primera vez por Platón y que Aristóteles volverá a tomar, transformándola. Sin embargo, el placer, aun el más positivo, no es, siempre, según Platón, más que un movimiento o un fenómeno.

Pertenece a las categorías de las cosas que, como la construcción de los barcos, no existen por sí mismas sino en vista de un fin; es sólo un medio, un cambio, un pasaje de un estado a otro. La realidad que le pertenece es relativa, no es verdaderamente un ser, οὐσία o una cualidad, ποιότης. Es por eso que no puede decirse que sea un bien, pues este nombre sólo puede darse a las cosas que existen por sí mismas. Aristipo se burló de los hombres cuando, después de haber probado que el placer es un fenómeno, concluyó que es un bien (54, D). Estamos aquí en el núcleo del sistema. La teoría definitiva de Platón sobre el placer puede resumirse así: el placer, contrariamente a lo que dicen los Cínicos, es algo real y positivo y, sin embargo, tomado en sí mismo, es un fenómeno y no un ser, un medio y no un fin; y por eso no es el bien. Aristóteles se separará de su maestro en este último punto; hará ver que el placer tiene más realidad de lo que Platón creyó, porque no es un simple cambio o un devenir; es una cualidad o un ser porque acompaña al acto que completa; es un reposo más bien que un movimiento. Epicuro, en su teoría del placer constitutivo o en reposo, se apropiará de esta opinión de Aristóteles adaptándola a su sistema.

Después de haber distinguido las diferentes especies de placeres, es necesario, de acuerdo con el método indicado más arriba, hacer el mismo trabajo con las ciencias y con la inteligencia. Hay muchas especies de ciencias y, así como se han distinguido placeres puros y placeres mezclados, hay que discernir las ciencias que dependen de la experiencia y se adquieren por rutina, de las que dependen de la razón y tienen por objeto el ser verdadero (57, B).

Se contará entre las primeras a la aritmética usual, al arte de contar tal como lo practican los comerciantes, la medicina, el arte militar. La música instrumental, con todo lo que comporta de incertidumbre y de aproximación, puede ser tomada por tipo de los conocimientos de este orden.

Las otras ciencias más puras son: ante todo, la arquitectura, porque supone el empleo de la regla, del compás; la aritmética y la geometría, tales como las entienden los filósofos, muy diferentes de las ciencias usuales, en cuanto siempre consideran unidades o cantidades idénticas o de igual naturaleza; finalmente, y sobre todo, la dialéctica, que domina y regla todos los demás conocimientos. Salvo algunas diferencias de detalle, volvemos a hallar aquí una clasificación de las ciencias completamente parecida a la presentada en el libro VII de *La República* y animada del mismo espíritu.

Presentadas las diferentes especies de conocimientos y las diferentes especies de placeres, es el momento de decidir si hay que acogerlas a todas o hacer una selección. Platón, "como un portero apurado", deja pasar todas las ciencias, no sólo las ciencias exactas que tienen por objeto el Ser inmutable, sino también las ciencias usuales o técnicas, como la medicina o la música, aunque estén llenas de conjeturas. Es que, en efecto, son indispensables al sabio, obligado a vivir en este mundo, aunque más no sea para hallar el camino para ir a su casa (61, A; 62, A, B, C). Pero muy otra cosa sucede con los placeres. Habrá que excluir rigurosamente, del soberano bien, los placeres violentos y groseros, ya que la perturbación profunda que provocan en el alma no le permite consagrarse a la ciencia y alcanzar la verdad. Sólo los placeres puros o sin mezcla, porque son moderados, podrán hallar un lugar junto a las ciencias. Habrá que agregar, es cierto, los placeres mixtos, necesarios para la vida (*La República,* VIII, IX, 558, D). Platón hace, un efecto, la distinción que más tarde volverá a hallar Epicuro, entre los placeres y los deseos necesarios y los superfluos. Hay que convenir que en esta adjunción de los placeres mezclados, pero necesarios, al placer puro, hay una dificultad, y hasta una contradicción, que Aristóteles resolverá con su nueva teoría del placer. Platón se contenta con decir que el sabio tomará de esos placeres corporales sólo lo estric-

tamente indispensable. Éstos son, en definitiva, los elementos de que se compondrá el soberano bien: primero, todas las ciencias, luego los placeres puros con los placeres necesarios.

Los elementos que deben entrar en la composición del soberano bien están delante de nosotros como materiales que ahora hay que unir. Para realizar esta mezcla introduce aquí Platón tres elementos nuevos: la medida, la belleza y la verdad; y henos aquí en presencia del pasaje más oscuro del *Filebo* *, uno de los que más han confundido a los historiadores y críticos. Tratemos, al menos, sin jactarnos de lograrlo, de discernir, desde el punto de vista de la moral de Platón, lo que hay de esencial en esta teoría.

La mezcla que se trata de realizar no puede hacerse al azar; sólo será satisfactoria para la razón, tendrá probabilidades de durar, si presenta ciertas cualidades y si se realiza

* A pesar de la extrema oscuridad de esta parte del *Filebo* (65, A) hay acuerdo, bastante comúnmente, sobre el sentido general que hay que atribuirle, y se reconoce que la teoría del bien para el hombre se une aquí con la doctrina del bien absoluto, o que el bien moral se completa con la participación en la Idea del bien. Pero si se examina el detalle, reaparecen las dificultades y los desacuerdos. No podemos entrar aquí en todas esas discusiones, que no se refieren directamente a nuestro asunto, y nos limitaremos a tratar de justificar brevemente la interpretación que adoptamos.

Según ZELLER (*La Filosofía de los Griegos*, II, I, pág. 874), los cinco elementos enumerados aquí por Platón serían las partes integrantes de la mezcla que constituye el soberano bien. El primero de los cinco elementos, el 73) μέτρον, sería la Idea en general o, más bien, la participación de la Idea; el segundo, lo bello, sería la causa que realiza en la práctica un todo armonioso y completo. Hay que conceder a Zeller el primer punto; pero no se ve muy bien porque el μέτρον más bien que lo bello o aun la inteligencia representará la Idea en general, en lugar de ser, como parece natural, una Idea particular como las otras. Además, no se ve bien cómo lo bello formaría en la realidad la mezcla armoniosa del bien. En los otros diálogos, la actividad no es atribuída particularmente a lo bello, y sólo obra, como se ve en el *Fedro* y en el *Banquete*, por intermedio del amor del que aquí no se

de acuerdo con ciertas reglas. En otras palabras, para que sea buena, es necesario que participe de la Idea del bien. Se esperaría aquí, pues, ver a Platón definir el bien en sí y unir de este modo, mediante una relación directa, la moral con la teoría de las Ideas. Pero en el momento en que creemos alcanzar este objeto, se nos escapa; el filósofo nos dice que estamos en el vestíbulo o sobre el umbral del soberano bien, ἐν προθύροις τοῦ ἀγαθοῦ. Es imposible ir más lejos y nos vemos detenidos casi del mismo modo que en el libro VI de *La República*, en el momento en que una necesidad muy parecida obliga a Sócrates a ligar su teoría de la sabiduría con la última de todas las ideas, 76) τελευταία τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. En este pasaje de *La República*, dice el filósofo expresamente que la razón humana no puede elevarse hasta la definición del bien absoluto. Las definiciones que de él se han dado, diciendo ya que es la inteligencia, ya

hace cuestión. Este papel, parecería más naturalmente, corresponde a la inteligencia que, se ha visto más arriba, pertenece al género de la causa.

Según RODIER (*Observaciones sobre el Filebo*, pág. 63) los cinco términos en cuestión no serían la enumeración de los elementos del soberano bien, sino una clasificación de los bienes. En primer término representaría la causa de la mezcla, el orden y la armonía; el segundo sería la mezcla misma de la inteligencia y del placer puesto que es 74) τέλειον καὶ ἱκανόν. En cuanto al tercero, el νοῦς, sería verdaderamente la causa activa por intermedio de la cual se realiza la participación de la Idea. Es pues a ella que correspondería en realidad el primer lugar, aunque Platón, por ironía o por diletantismo le atribuye sólo el tercero. Vendrían enseguida las ciencias y los placeres que son, como la sabiduría misma, bienes imperfectos e incompletos. Esta interpretación muy ingeniosa nos parece, sin embargo, acreedora a ciertas reservas. Ante todo, no se ve cómo la clasificación de los bienes se uniría al resto del diálogo. El objeto constante de Platón ha sido, hasta aquí, probar que el soberano bien es una mezcla, indicar los elementos de esta mezcla, y señalar el lugar que corresponde a cada uno. ¿Cómo creer que en la conclusión cambie bruscamente de asunto y, en lugar de discernir los elementos del bien, nos presente de golpe una lista de bienes en general? Por otra parte, el texto dice formalmente (64, C, D) que es en la mezcla, ἐν τῇ ξυμμίξει, donde se

identificándolo con el placer, son manifiestamente insuficientes. El bien en sí no es el placer puesto que hay placeres malos, y en cuanto a los que lo definen por la inteligencia, acaece algo divertido. "Se hallan confundidos para explicar lo que es la inteligencia, y al final se ven reducidos a afirmar que es la inteligencia del bien . . . Es sin duda ridículo por parte de ellos reprocharnos nuestra ignorancia con respecto del bien, y hablarnos en seguida de él como si lo conociéramos" (*La República*, VI, 505, B). La inteligencia, para Platón como para todos los Griegos, debe tener un objeto. No se conoce lo que no es y, sin duda, Platón se hubiese sorprendido si se le hubiese hablado de un pensamiento que se da a sí mismo su objeto o que deviene a sí mismo su propio objeto. La inteligencia, pues, no puede ser por sí misma el bien absoluto y, para ser pensado, el bien debe existir fuera y por encima de ella. Ahora bien, esa realidad

descubren los tres primeros elementos: belleza, medida, verdad. Además, el segundo, 75) κτῆμα sólo es realmente τέγειον καὶ ἱκανόν si posee también la verdad. Las tres ideas, en efecto, son inseparables y deben ser tomadas conjuntamente (65, A). Nada más simple, si el segundo término designa uno de los elementos del soberano bien, naturalmente completado por el tercero en la mezcla. Al contrario, si el segundo término designa un bien distinto, la verdad no le acompaña, pues pertenece al tercero. La verdad y la inteligencia son, en efecto, según la doctrina constante de Platón, idénticas o muy vecinas la una de la otra: νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθεια ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατον τέ καὶ ἀληθέστατον (65, D). Ahora bien, se ha dicho precedentemente que la mezcla que constituye el bien posee los tres caracteres. En tercer lugar, sería muy singular que Platón, por ironía o por diletantismo, hubiese rehusado el primer rango, si le perteneciera realmente, a esta inteligencia cuyos méritos celebra tan espontáneamente, para no asignarle sino el tercero. Parece, al contrario, que aquí como en los textos que hemos citado más arriba, la inteligencia es un principio derivado de las Ideas, muy vecino, pero inferior. Esta interpretación es confirmada por el hecho de que inmediatamente después se consideran las funciones del alma, τῆς ψυχῆς αὐτῆς (66, B); el alma se distingue del νοῦς y aproximada a él. Siguen, finalmente, los bienes del cuerpo o el placer, sin los cuales el soberano bien no sería realizado.

suprema no puede ser definida. Definirla, en efecto, sería referirla a otra cosa; en otras palabras, ponerla en relación con otra realidad y hacerla depender de ella. Cesaría, entonces, de ser un absoluto, ἀνυπόθετον y de bastarse a sí misma, τι δ'ἱκανὸν τἀγαθόν. Es quizás lo que Platón quiere decir al declarar, en un pasaje citado a menudo y muy oscuro, que la Idea del bien está por encima del ser (*La República*, VI, 509, B) y lo excede en mucho por su antigüedad y por su poder.

En la imposibilidad en que nos hallamos de conocer en sí misma la naturaleza de la Idea del bien, sólo nos queda el recurso de considerarla, sea en sus efectos, sea en las Ideas que más se aproximen a ella, las que le son más vecinas y a la que están unidas como un lazo de parentesco. Es el método constante de Platón cuando quiere conocer una cosa: determinar, primero, su naturaleza, luego sus efectos. Faltando aquí la primera de estas condiciones, por las razones que hemos dicho, es necesario contentarse con la segunda.

En *La República* (libro VI) considera Platón la Idea del bien en lo que ella inmediatamente produce, en la realidad sensible que él llama su hijo, y que es el sol, ἔκγονον (507, C). Así como el sol produce a la vez en el mundo sensible todo lo que existe y la luz que alumbra al mundo, igualmente en el mundo inteligible, la Idea del bien es la causa de la inteligencia y del pensamiento, de lo que es conocido y de lo que conoce. En el *Banquete* (211, E) y en el *Fedro* (250, D), donde la imposibilidad de elevarnos hasta la cima de la dialéctica es también afirmada, la idea de lo bello es tomada como su equivalente. Un pasaje bastante oscuro del *Gorgias* (508, A) parece aludir también a una concepción análoga cuando, para explicar el orden del mundo, la relaciona con la igualdad geométrica, tan poderosa entre los dioses y los hombres. En el *Filebo*, finalmente, se nos dice expresamente: "Si no podemos captar el bien con una sola idea, hagámoslo con tres ideas diferentes"

(65, A). Es participando de la Idea del bien por intermedio de esas tres ideas, que la mezcla que haremos satisfará a la razón. Es necesario, ante todo, que la mezcla esté de acuerdo con el orden y la medida; pero la proporción o la armonía supone la belleza. Es necesario, finalmente, que la mezcla posea la verdad, pues una cosa en la que no entre la verdad no ha existido nunca ni nunca existirá de un modo real. He aquí, pues, tres elementos nuevos: la medida, la belleza, la verdad o inteligencia (65, D) que deben agregarse a los precedentes para asegurar su unión.

Hemos llegado al término de esta larga investigación y podemos responder a la cuestión planteada: el soberano bien es una mezcla de inteligencia y de placer unidos con arreglo a la medida, la belleza y la verdad. Todas las ciencias, aun las más llenas de conjeturas, como la música, es decir, en las que nos contentamos, la mayor parte de las veces, con la opinión verdadera, encuentran en él su lugar. El bien no es solamente el conocimiento racional; es toda especie de conocimiento a condición de que sea verdadero. Únicamente están excluídos los falsos placeres. A los que quisieran agregar un sexto elemento a esta definición del bien, opone Platón un verso de Orfeo (66, C):

A la sexta generación cesad vuestros cantos.

Aristóteles reprochó a Platón el haber relacionado su teoría del bien humano con la Idea del bien en sí. Lo que importa, dice a los carpinteros (*Ética a Nicómaco*, I, 4, 1097, A 10), no es conocer el bien en sí sino el bien humano. Parece que hay en este reproche una severidad injusta. Se podría responder, en efecto, que no se trata aquí del carpintero sino del sabio o del filósofo y si, en rigor, tanto uno como otro sólo tienen necesidad de conocer el bien humano, es natural, al menos, que el segundo se esfuerce

por profundizar un conocimiento que le toca tan cerca y referir el bien a su principio más elevado. Por otra parte, el conocimiento mismo del bien humano, si se le quiere definir completamente como corresponde a los filósofos, no puede, en una filosofía como la de Platón, quedar aislado de las otras partes, y es indispensable indicar el lugar que ocupa en el sistema. Ha tenido, pues, razón el filósofo al referir su doctrina del soberano bien al principio de todas las cosas. A pesar de esa crítica de Aristóteles, es fácil ver que los dos filósofos, en el fondo, están de acuerdo. Se plantearon ambos el mismo problema: definir el soberano bien tal como el hombre puede concebirlo y realizarlo, y dieron la misma solución. Este acuerdo aparece, si se considera con alguna atención, allí mismo donde el discípulo con más complacencia insiste en las diferencias que lo separan del maestro. Es lo que acaece, en particular, con la teoría del placer.

La doctrina de Platón choca con dificultades bastante graves. Sostiene, contra Antístenes, que el placer tiene cierta realidad; con Aristipo, que sólo es un fenómeno, contra Aristipo que, siendo un fenómeno, no tiene bastante realidad para ser el bien. Pero hay que ver si el argumento que invoca contra Aristipo no se vuelve contra él mismo. Si el placer no tiene suficiente realidad para ser un bien, ¿cómo la tendrá bastante para ser una parte del soberano bien? El todo no puede ser esencialmente diferente de sus partes y ¿cómo, con elementos de los cuales uno, al menos, no es un ser ni una cualidad, se podrá formar una mezcla o una combinación durable?

Además, no son sólo los placeres verdaderos, es decir, sin mezcla, los que Platón hace entrar en la composición del bien, sino que son necesarios también los de los placeres corporales; pero estos placeres, como tienen por condición el deseo o la privación, son, según los textos más formales, negaciones o simples espejismos. ¿Cómo pue-

den, entonces, entrar en la composición del verdadero bien? No se puede justificar esta introducción del placer negativo en la definición del bien, asimilando los placeres a ese orden de ciencias usuales o inferiores necesarias también para la vida práctica. La simetría, en efecto, es aquí sólo aparente. Las ciencias inferiores, y aun las artes mecánicas, por humildes que sean, participan en cierto modo, de la verdad. Son opiniones verdaderas, y por alejadas que estén de la ciencia verdadera, no están, al menos, en contradicción con ella. Los placeres mezclados, al contrario, son placeres esencialmente falsos. No tienen siquiera esa especie de realidad que corresponde a los placeres puros. Son simples ilusiones. ¿Cómo componer, pues, con elementos de los cuales algunos no tienen ninguna realidad, una cosa verdadera y durable?

Hay, finalmente, otro punto en el que el pensamiento de Platón parece haber quedado confuso e indeciso. Se ha visto más arriba que, en *La República* y en el *Filebo*, rehusa admitir expresamente que haya un estado intermedio entre el placer y el dolor, que sería el reposo, puesto que el placer y el dolor son siempre movimientos. En otros pasajes, sin embargo, reconoce un género de vida que sería un justo medio entre el placer y el dolor, que son siempre movimientos. Un estado así es el más feliz de todos, es el género de vida que corresponde a los dioses y a los más sabios de los hombres. Esta teoría se halla indicada en dos pasajes del *Filebo* (33, F; 55, A) y más claramente todavía en este texto de *Las Leyes*: "Creo que para vivir bien no es necesario correr tras los placeres ni poner especial cuidado en evitar el dolor, sino abrazar un cierto medio que acabo de llamar estado apacible. Estamos de acuerdo, con razón, atendiendo a la fe de los oráculos, en admitir que este estado corresponde a la divinidad. Es a este estado que debe aspirar, según mi opinión, el que quiera adquirir algunos rasgos de semejanza con los dioses" (*Leyes*, VII, 792, D). No

hay, indudablemente, contradicción entre esta teoría y la precedente. Además del placer y el dolor, o más bien por encima de ellos, admite Platón un tercer estado, que no resulta de la simple cesación del placer o del dolor, sino que es un estado positivo. Lo llama un estado apacible y es, aproximadamente, —si no nos equivocamos— lo que más tarde llamará el placer en reposo, si bien no emplea, precisamente, la palabra placer. Queda sólo por saber si esta concepción puede hallar lugar legítimo en su sistema. ¿Qué es, en efecto, ese estado feliz, que no es un placer puesto que no está en movimiento, y cómo puede el hombre, sometido a la ley absoluta del devenir, esperar realizarlo, por poco que sea? ¿Cómo, además, suponiéndolo realizado, puede conciliarse con los pasajes formales del *Filebo* en los que se dice expresamente que la sabiduría sin ninguna mezcla de placer no es un verdadero bien? Si se trata de los dioses, se ve bien que Platón teme rebajarlos atribuyéndoles el placer; ¿pero qué idea podemos hacernos de una felicidad que no tiene nada de agradable y que no participa de ningún modo de lo que llamamos placer?

Es, sin duda, para resolver estas dificultades y para obedecer también a las exigencias de un análisis psicológico más riguroso, que Aristóteles modificó profundamente la doctrina de Platón. Refuta expresamente a los filósofos que ven en el placer una 77) γένεσις o una 78) κίνησις (*Ética a Nicómaco*, X, 2, 1173, A, 31). Demuestra vigorosamente que es una realidad, ουσία, una cualidad, ποιότης (*id.*, 1173, A, 14 y 15). Es de igual naturaleza que el acto que acompaña; pero para llegar a ello, es necesario romper con el principio heracliteano tan caro a Platón, de que todo está en movimiento; el verdadero placer es un reposo más bien que un movimiento (*Etica a Nicómaco*, VII, 15, 1154, B, 28), ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει y sólo el placer imperfecto o que comienza está en movimiento. En otras palabras, el pla-

cer no es solamente, como se decía antes de Aristóteles y como se ha repetido, tan a menudo, después de él, el pasaje de un estado a otro; no es solamente la persecución del bien sino que es un estado estable, reside esencialmente en la posesión del bien. Sin duda, los tiempos de pausa, los momentos de reposo son muy raros y cortos en la vida humana, pero la mayor o menor duración no cambia su naturaleza, y es así como se puede concebir la felicidad perfecta en la vida divina.

Con esta teoría tan nueva y audaz resuelve Aristóteles todas las dificultades. Nada más fácil que hacer entrar el placer, inmediatamente después de la virtud, en la definición del soberano bien, puesto que es real como ella. Todo placer, por humilde que sea, podrá encontrar su lugar en él puesto que no es una pura apariencia y, finalmente, Aristóteles, el primero y quizás el único entre los filósofos, puede, sin irreverencia, atribuir el placer, ἡδονή, a la divinidad. La felicidad suprema es el placer que acompaña al pensamiento eternamente conciente de sí mismo. Dios, en su inmutabilidad activa (ἀκινησίας ἐνέργεια), gusta un placer perfecto y absoluto (μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν). Ciertamente, de Platón a Aristóteles la distancia es considerable. Se puede decir, sin embargo, que ambos avanzaron en la misma dirección: el maestro abrió el camino al discípulo estableciendo ante todo, contra los cínicos que el placer es algo real, y sosteniendo en seguida, contra Aristipo, que es necesario, para dar cuenta del verdadero bien, algo más que un simple fenómeno. Platón no pudo ir hasta el fin de su pensamiento; Aristóteles lo completó y perfeccionó, como esos artistas griegos que rehacían las obras de sus maestros agregando algunos detalles, perfeccionando algunas partes; y el arte siempre renovado y siempre fiel a sí mismo, se elevaba, con un movimiento continuo, hacia una perfección siempre más alta. Así, Platón está de acuerdo con Aristóteles al decir

que hay placeres reales o placeres buenos y al hacer entrar el placer en la definición del soberano bien.

El platonismo se mantiene a igual distancia de Antístenes y de los cínicos que decían: "Quisiera estar loco antes que experimentar un placer", y de los apologistas sin medida del placer. Su moral, como la de Aristóteles, es una doctrina de justo medio; enseña, como decían los griegos, la metriopatia. La virtud es la parte esencial del bien y, en rigor, basta. He aquí lo que Platón demostró extensamente y lo que Aristóteles repite después de él sin insistir tanto, sin duda, porque considera la demostración de su maestro como definitiva. El bien es sólo verdaderamente completo si a la virtud se agrega el cortejo de los bienes exteriores, tales como la salud, cierto bienestar, una buena reputación, y otros semejantes. He aquí lo que Aristóteles aclara plenamente y lo que Platón dijo antes de él. La expresión misma de que se sirve Aristóteles y que caracteriza su doctrina, parece inspirada por un pasaje del *Filebo* (63, E) en el que la virtud es comparada a una diosa escoltada por los bienes exteriores: 79) ἅς γε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, καὶ δὴ καὶ ξυμπάσης ἀρετῆς ὁπόσαι καθάπερ θεοῦ ὀπαδοί γιγνόμεναι. Esta expresión pasó a ser, en la Academia y en el Liceo, una de esas fórmulas usuales que se repite gustosamente porque son imagen exacta del pensamiento. Los continuadores de las dos escuelas no se equivocaron, por otra parte, acerca de ello, y cuando tuvieron que defender su doctrina moral contra los estoicos, los epicúreos y los escépticos, invocaron tanto el nombre de Platón como el de Aristóteles.

Se está tan poco habituado a considerar que el placer y los bienes exteriores desempeñan un papel semejante en la filosofía de Platón, que ese lado de su doctrina ha sido dejado en la sombra tan a menudo, que no es, sin duda, inútil, insistir sobre un punto tan importante. No formu-

ló su pensamiento sólo en los textos de los libros VI y IX de *La República* que hemos citado y en todo el *Filebo*. Se le halla también, netamente expresado en un pasaje de *Las Leyes* que nos permitimos reproducir: "El placer, la pena y el deseo, he aquí lo propio de la naturaleza humana: son los resortes que tienen suspendido a todo animal mortal. Así, cuando se trata de elogiar, ante los hombres, a la virtud, no basta mostrarles que es en sí lo más honorable que hay; es necesario también, hacerles ver que si se quiere gustar de ella desde los primeros años y no renunciar a ella después, aventaja a todo lo demás en lo que más nos preocupa, en cuanto nos procura la mayor cantidad de placeres y la menor cantidad de penas durante toda la vida; no se tardará en experimentarlo de un modo sensible, si se quiere hacer, como conviene, el ensayo" (*Leyes,* V, 732, C).

Así, el sabio ideal, tal como lo concibió Platón, no es ese personaje lastimoso y un poco ridículo que, en verdad, nos presentó algunas veces, porque quizás lo había encontrado a menudo a su alrededor, viviendo apartado y extraño a todo lo que interesa a la mayoría de los hombres, deslumbrado y guiñando los ojos cuando aparecía a la luz, como los que han permanecido largo tiempo en las tinieblas; torpe, sea que, como Tales, se deje caer en un pozo por mirar los astros y provoca la risa de los sirvientes de Trazo, sea que se parezca a un hábil piloto, pero un poco sordo, rodeado de marineros borrachos que lo maltratan y lo cubren de cadenas; vacilante y balbuceando si las circunstancias lo obligan a ocupar la tribuna pública; incapaz de defenderse, aun justamente; víctima reservada de antemano a los golpes de los políticos y de los calumniadores; destinado a beber la cicuta si encuentra en su camino a un Meleto o a un Licón. No hay que sorprenderse si Platón, cuando habla de esos filósofos, les manifiesta cierta consideración y hasta cierta simpatía. Pero

ése no es su ideal. Sólo en las sociedades degeneradas en que vivimos hay lugar para tales hombres. En un estado mejor ordenado en el que emplearan sus facultades, muy otra sería su actitud. La educación que recibirían no les permitiría desconocer las exigencias de la vida física ni olvidar lo que deben a su patria. El verdadero sabio, según Platón, toma parte en la vida activa, se interesa en la cosa pública y combate en los campos de batalla. Es atleta, soldado, músico, magistrado, legislador, sacerdote aun antes de ser filósofo. La filosofía no es para él un abrigo, un refugio, un asilo que permite sustraerse a los deberes de la vida civil; es más bien, como una tierra prometida a la que accede, sólo después de haberla valientemente ganado. Antes de gustar las dulzuras de la vida divina, tiene que haber vivido la vida humana, y es porque ha aprendido todo lo que se puede saber del hombre, del Estado y del universo que llega a ser capaz de abarcar el conjunto de las cosas en las horas estudiosas en que se complace su vejez. En una palabra, el ideal moral de Platón es la expresión del genio griego en su momento culminante, antes de que hubiese sido deformado por el tiempo o las influencias extranjeras. Para hacer su retrato del sabio, juntó Platón, completándolo y elevándolo a un más alto grado de perfección, todo lo que había de mejor en el Ateniense generoso y cultivado del siglo de Pericles.

TRADUCCIÓN DE LOS PASAJES GRIEGOS

1) Sócrates se ocupaba de la moral, no de lo concerniente a la naturaleza física.
2) Qué es cada uno de los seres.
3) Definir la esencia.
4) Dos son las cosas que se pueden atribuir a Sócrates: el razonamiento inductivo y la definición de los conceptos.
5) No engendro sabiduría alguna.
6) Para Sócrates la virtud coincidía con la razón y la ciencia.
7) Conócete a ti mismo.
8) No es menos útil, pues, la opinión recta que la ciencia.
9) Mezcla.
10) Afrodita pública.
11) Claro que no.
12) Ciencia.
13) Nada pretendo conocer sino el amor.
14) Engendrar y buscar pensamientos que sean capaces de hacer mejores a los jóvenes.
15) Amor a los jóvenes.
16) Amar como se debe y con inteligencia a los jóvenes.
17) La virtud no es un don natural ni se adquiere mediante enseñanzas, sino que es hija de la gracia divina.
18) Ya me parecía, Aristófanes, que era cosa tuya eso de que (Sócrates) marchaba allá como aquí: arrogantemente y mirando con ceño.
19) Por eso también Platón sostiene, en el *Timeo*, que la materia y espacio son una misma cosa.
20) El límite, lo limitado, lo mixto, la causa.
21) Génesis.
22) Lo mayor.
23) Lo menor.

24) Lo mucho.
25) Lo poco.
26) Lo grande.
27) Lo pequeño.
28) La dualidad ilimitada de lo grande y de lo pequeño.
29) Diciendo que (la materia) es una especie invisible y amorfa que lo contiene todo, participa, en cierto modo —muy difícil de comprender— de lo inteligible; diciendo esto no nos engañaríamos.
30) (No) aceptar la inmovilidad del todo . . . (sino) todo lo inmóvil y todo lo que se mueve, y decir que el ser y el todo es lo uno y lo otro a la vez.
31) Uno y todo.
32) Hacer, padecer, mover, ser movido.
33) Quizás más tarde, nosotros y ellos nos expresemos de otro modo.
34) A lo que se mueve y al movimiento es preciso, pues, conceder el ser.
35) ¿Te parece que la permanencia de estado, de modo y de objeto son posibles sin reposo? —De ningún modo.
36) ¿Y hemos de atrevernos a afirmar, por lo tanto, que lo que no es, posee una naturaleza propia y estable . . . que figura en el número de las ideas? . . . Nosotros, no sólo hemos demostrado que lo que no es es, sino que hemos hecho luz sobre la forma de lo que no es . . . lo que no es, es.
37) A mi juicio, la naturaleza de lo otro se halla repartida (en las cosas) al igual que la ciencia —¿Cómo así? —También esta última puede considerarse como una. Sin embargo, las diversas partes toman, una vez aplicadas a objetos particulares, nombres especiales. Por eso se habla de muchas artes y ciencias.
38) Más tarde nos ocuparemos de una tercera (ciudad). Hasta aquí hemos discurrido casi exclusivamente desde un punto de vista divino, no humano. Y sin embargo, es necesario que nos coloquemos en este último punto de vista: estamos hablando con hombres y no con dioses.
39) Voluntad.
40) Deseo.
41) En primer lugar saber qué representa; en segundo, si lo representa como es debido; en tercer lugar si cada una de las imágenes (de la misma) está bien expresada mediante el lenguaje, el canto y el ritmo.
42) Participa de la inmortalidad.
43) Lo mortal participa de la inmortalidad.
44) Atenerse a la naturaleza eterna.

45) Todo el que no procede de acuerdo con su voluntad, es desordenado en su conducta.
46) Toda acción justa participa de lo bello casi en la misma medida en que participa de lo justo.
47) ¿Hay conocimiento más exacto que el que se eleva de la consideración de la multiplicidad de las cosas y de sus desemejanzas a la idea única?
48) Realmente.
49) Verdad.
50) Exactitud.
51) Dejemos la discusión antes de explicar suficientemente qué es, cómo hay que considerarla: como una unidad, o como un todo, o como ambas cosas a la vez; en suma, cuál es propiamente su naturaleza.
52) El alma es lo más elevado que hay entre todas las cosas que participan de la generación.
53) El alma . . . revestida de inteligencia es siempre algo divino.
54) Está, pues, por encima de los cuerpos todos; y estando por encima de ellos . . . capte en los otros, el pensamiento y los principios necesarios que rigen los seres . . ., sea capaz de dar la razón de las cosas que la tienen.
55) Lo que es siempre y no ha nacido . . . es captado por el pensamiento y mediante el uso de la razón, siendo como es constantemente idéntico a sí mismo.
56) Las cosas sensibles son captadas por la opinión y por vía sensitiva.
57) Lo que es captado por la inteligencia intuitiva, siendo constantemente idéntico a sí mismo.
58) Lo que es, lo que no ha nacido, lo idéntico a sí mismo.
59) La virtud no es un don natural ni se adquiere mediante enseñanzas, sino que es hija de la gracia divina.
60) El trabajo de (cada) persona . . ., la virtud propia.
61) También entre éstos, los más dichosos y los que ocuparán el sitio más elevado, son aquellos que han practicado la virtud popular y cívica, conocida con los nombres de templanza y justicia. Virtud que se adquiere con el hábito y el ejercicio, y sin las luces de la inteligencia ni de la filosofía.
62) Lo finito.
63) La causa.
64) Crear.
65) Ser perfecto.
66) Unidades.
67) Mezcla de lo finito y lo infinito.

68) La genésis de la sustancia.
69) La sustancia engendrada.
70) Todo lo que existe, existe en virtud de alguna cosa.
71) Lo que existe y aquello en cuya virtud existe.
72) Modelos.
73) Metro.
74) Perfecto y suficiente.
75) Bien.
76) La últïma idea del bien.
77) Producción.
78) Movimiento.
79) Los placeres honestos y puros, y los sanos y moderados, y todos los que siguen, en calidad de acompañantes, a la virtud, como si ésta fuera una diosa.

INDICE

Pág.

Apunte preliminar, por FRANCISCO ROMERO 7

La obra de Sócrates 13

Los mitos en la filosofía de Platón 26

Sobre el *Banquete* de Platón 42

El devenir en la filosofía de Platón 82

La teoría platónica de la participación según el *Parménides* y el *Sofista* 103

Las leyes de Platón y la teoría de las ideas 145

La moral de Platón 166

Traducción de los pasajes griegos 225